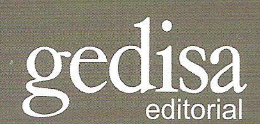
Sociología

Pierre Bourdieu, Patrick Champagne, Gil Eyal, Olivier Christin, Franck Poupeau y Loïc Wacquant

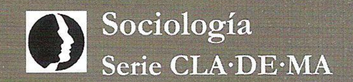
El misterio del ministerio

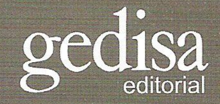
Pierre Bourdieu y la política democrática

Loïc Wacquant
coordinador



Aa





Loïc Wacquant (coord.)
El misterio del ministerio

Pierre Bourdieu fue un brillante sociólogo y pensador social pero también un hombre intensamente político que se dedicó incansablemente a investigar las condiciones sociales que han obstaculizado o favorecido una verdadera gestión democrática de la vida cotidiana. Este volumen es la primera introducción a la aportación de Bourdieu a la teoría y práctica de la política democrática.

Dos importantes ensayos de Pierre Bourdieu abren el libro y definen su espectro temático: la génesis histórica del «campo político» y del «campo de poder» en la que, poco a poco, surgieron la posibilidad y la voluntad de una participación democrática general. Del voto en la sociedad feudal o el nacimiento de un régimen tecnocrático en Europa al resurgimiento del sistema de partidos en la Europa del Este tras la caída del imperio soviético, toda una serie de instituciones, prácticas y enigmas implícitos en la «alquimia de la representación» se explican por el «enigma de la delegación», al que Bourdieu denominó, tomando prestado el término de la escolástica, *el misterio del ministerio.*

Los estudios que completan este volumen desgranan aquellas nociones del pensamiento de Pierre Bourdieu menos atendidas en el conjunto de su obra, como el poder simbólico, el campo político, la delegación y el reconocimiento. Tales conceptos permiten repensar los vínculos entre libertad, justicia y política detectados en la extensión de prácticas contemporáneas como las elecciones, los sondeos de opinión o la paulatina consolidación de espacios para el reconocimiento de los ciudadanos en la vida política.

El estudio de la política democrática y de Pierre Bourdieu invita a profundizar no sólo en las condiciones sociales y en las herramientas conceptuales del campo del poder, sino también en el papel activo de los intelectuales a la hora de poner en evidencia sus mecanismos, ya sea describiendo las peleas hogareñas entre los sexos o analizando la revolución neoliberal que está arrasando hoy el planeta. Este magnífico compendio y herramienta de estudio será de sumo interés para estudiantes e investigadores de muchas disciplinas, pero también para todos aquellos ciudadanos activamente preocupados por la justicia social y la política.

Loïc Wacquant, catedrático de Sociología y Antropología en la New School for Social Research y en la Universidad de California en Berkeley, es también investigador en el Centre de sociologie européenne en París. Entre sus libros cabe mencionar *Entre las cuerdas: cuadernos etnográficos de un aprendiz de boxeador*, *Las cárceles de la miseria* y *Deadly Symbiosis: Race and the Rise of Neoliberal Penality*.




ISBN 84-9784-035-6
9 788497 840354



Pierre Bourdieu, Patrick Champagne,
Olivier Christin, Gil Eyal,
Franck Poupeau y Loïc Wacquant

EL MISTERIO DEL MINISTERIO

Serie CLA•DE•MA
Sociología

Cla•De•Ma
Sociología

Gary W. Cox — **La coordinación estratégica de los sistemas electorales del mundo:**
Hacer que los votos cuenten

Josep M. Colomer — **Cómo votamos**
Los sistemas electorales del mundo: pasado, presente y futuro

B. Guy Peters — **El nuevo institucionalismo**

Chantal Mouffe — **La paradoja democrática**

Jon Elster — **Ulises desatado**

Harold Hongju Koh y Ronald C. Slye (comps.) — **Democracia deliberativa y derechos humanos**

Leslie Sklair — **Sociología del sistema global**
El impacto socioeconómico y político de las corporaciones transnacionales

Georg Simmel — **Cuestiones fundamentales de la sociología**

Jon Elster (comp.) — **La democracia deliberativa**

Zygmunt Bauman — **Trabajo, consumismo y nuevos pobres**

Jean-Pierre Dupuy — **El pánico**

Bruce Ackerman — **La política del diálogo liberal**

Jean-Pierre Dupuy

El sacrificio y la envidia

El liberalismo frente a la justicia social

Theodor W. Adorno — **Introducción a la sociología**

Pierre Bourdieu — **Palabras dichas**

Michel Foucault — **La verdad y las formas jurídicas**

EL MISTERIO DEL MINISTERIO

Pierre Bourdieu y la política democrática

Pierre Bourdieu, Patrick Champagne, Olivier Christin, Gil Eyal, Franck Poupeau y Loïc Wacquant

Loïc Wacquant
Coordinador



Título del original inglés:
The Mistery of Ministry: Pierre Bourdieu on Democratic Politics

Traducción:
Ángela Ackermann: Prefacio y capítulo 9
Rafael Llavorí: capítulos 1, 4, 5, 6, 7 y 8
Joaquín Rodríguez: capítulos 2 y 3

Revisión de la traducción:
Ángela Ackermann

Ilustración de cubierta: «Thiers proclaado "Libertador del Territorio" después de la sesión de la Asamblea Nacional celebrada en Versalles el 16 de junio de 1877», de Inles Arsène Garnier. © Photo RMN

Adaptación: Sylvia Sans

Primera edición: febrero del 2005

Paseo Bonanova, 9, 1°-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http: //www.gedisa.com

ISBN: 84-9784-035-6
Depósito legal: B. 8925-2005

Impreso por Romanyà Valls
Verdaguer, 1 - Capellades (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

Índice

Los autores

Pierre Bourdieu (1930-2002) fue catedrático de Sociología del Collège de France y dirigió el Centre de sociologie européenne de la École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Fundó y dirigió la revista *Actes de recherche en sciences sociales* y la editorial Raisons d'agir hasta su muerte en 2002. Bourdieu es uno de los sociólogos más influyentes del siglo XX y uno de los intelectuales de primer rango más presentes en el ámbito público y en la movilización global contra el neoliberalismo. Es autor de numerosas obras, muchas de ellas convertidas en clásicos.

Patrick Champagne es sociólogo e investigador en el Centre de sociologie européenne de la École des hautes études en sciences sociales (EHESS) y trabaja en el Institut national de la recherche agricole (INRA). Sus investigaciones incluyen temas como la transformación de la sociedad rural, la sociología polítca y los medios de comunicación. Es autor de los libros *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique* y *L'Héritage refusé. La crise de la reproduction sociale de la paysannerie française, 1950-2000*. Su trabajo actual está centrado en las transformaciones del campo periodístico y sus efectos sobre las prácticas políticas y en otros ámbitos de la producción cultural.

Olivier Christin es profesor de Historia moderna en la Universidad Lumière Lyon 2 y en la Universidad de Ginebra. Es miembro del Institut Universitaire de France. Sus investigaciones están dedicadas a la

religión, la cultura y el arte en Europa a comienzos de la Edad Moderna, con especial atención a las luchas sociales y simbólicas durante la Reforma. Entre sus libros cabe mencionar *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, *Les yeux pour le croire: les dix commendements en images (XV^e-XVII^e siècles)* y *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*. Sus investigaciones actuales se centran en la iconografía del protestantismo.

Thierry Discepolo es coeditor (junto con Franck Poupeau) del libro de Pierre Bourdieu *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique* (2002).

Gil Eyal fue profesor de Sociología de la Universidad de Berkeley, California, y actualmente ejerce la docencia como profesor adjunto en la Universidad de Columbia. Es especialista en temas como los intelectuales y el conocimiento, sociología política y la transformación post-socialista de la Europa del Este. Es autor de *Making Capitalism without Capitalists: The New Ruling Elites in Eastern Europe* (en colaboración con Ivan Szelenyi y Eleanor Townsley) y de *The Origins of Postcommunist Elites: From the Prague Spring to the Breakup of Czechoslovakia*. En el presente está preparando un libro sobre los Estudios orientalistas y de Oriente Medio en Israel y su relación con el gobierno y el ejército israelí.

Franck Poupeau es investigador en sociología en el Centre de sociologie européenne en París. Sus investigaciones se centran en la educación, la sociología de la ciencia, los movimientos sociales y la desigualdad en el ámbito urbano. Es autor de los libros *Une sociologie d'État, L'école et ses experts en France* y *Contestations scolaires et ordre social. Les enseignants de Seine-Saint-Denis en grève*. En la actualidad está investigando la economía política de la distribución del agua en La Paz, Bolivia, en su relación con las luchas sociopolíticas en torno al Estado en América Latina en la era del neoliberalismo.

Loïc Wacquant es catedrático de Sociología y Antropología de la New School for Social Research e investigador en el Centre de sociologie européenne en París. Sus investigaciones incluyen temas como la margina-

ción urbana comparada, el Estado penal y la política de la razón, entre otros. Entre sus libros cabe mencionar *Entre las cuerdas: cuadernos etnográficos de un aprendiz de boxeador, Las cárceles de la miseria* y *Deadly Symbiosis: Race and the Rise of Neoliberal Penality*. En el presente está investigando la antropología carnal del deseo y la sociología histórica de la dominación racial.

Prefacio

Poder simbólico y práctica democrática

Loïc Wacquant

Cuando mis colegas y amigos me preguntaban a veces cuál era la posición política de Pierre Bourdieu, solía decir que fue, sin lugar a dudas, la persona más intensamente política que jamás he encontrado, pero que no era «político» en el sentido convencional que ellos y yo reconoceríamos y aceptaríamos espontáneamente (como cuando decimos que alguien se ha «metido en» política). Aunque no estuve plenamente satisfecho con esta breve caracterización nunca fui capaz de circunscribir del todo su posición entre un interés que lo consumía y una desconfianza en sí mismo por principio, combinando la pasión y la lucidez desencantada que lo animaron hasta que me puse a trabajar en este volumen de ensayos, que explicitan, ilustran y amplían sus teorías de y para una producción social de la política democrática. Ahora, en retrospectiva, respondería simplemente, si se me permite esta expresión –casi un oxímoron–, que su postura fue sociológicamente política.

Con esto quiero decir que Pierre Bourdieu nunca bajó la guardia sociológica ni un milímetro, nunca dejó enfriarse ni un minuto su artillería analítica, y particularmente cuando estaba tratando temas políticos, ya sea en sus reflexiones privadas sobre acontecimientos del momento, ya sea en sus investigaciones científicas sobre los asuntos de la convivencia social. Se dedicó a cuestiones del poder, de la administración pública y la justicia social de una manera que sobrepasó la separación convencional entre ciencia y vida, entre lo conceptual y lo personal, y cruzó constantemente aquella

«frontera sagrada entre cultura y política, entre el pensamiento puro y la trivialidad del ágora»,[1] que consideraba uno de los mayores obstáculos para una democracia auténtica. No lo hizo en el sentido de desear que desaparecieran sus diferencias constitutivas, sino más bien en el de articularlas por medio del incansable ascetismo intelectual que le imponía su sociología. A la manera de una banda de Moebius, la visión científica del mundo de Bourdieu fue el navío para su percepción de la política, mientras que su valoración política de la realidad social fue el motor de su interés por esta realidad y de su indignación sobre ella, y también la causa de su urgencia de hacer pasar esta realidad por el umbral de las ciencias sociales, de manera que se incrementen nuestras oportunidades para transformarla, para convertirnos, finalmente, en algo así como «sujetos políticos»; esto fue su ideal regulativo con el que siempre quedó comprometido, por muy prudente que haya sido en cuanto a la probabilidad de su realización práctica. Hizo un esfuerzo tenaz y de perspectiva omniabarcadora «de pensar la política sin pensar políticamente»[2] de manera que podamos estar en posición, individual y colectivamente, de reflexionar y actuar conforme a nuestros valores políticos preferidos en nuestros asuntos íntimos y tareas profesionales lo mismo que en el espacio público puesto a disposición para acciones cívicas en las democracias liberales.

Como todo el pensamiento de Bourdieu, sus puntos de vista sobre la democracia son el resultado de la aplicación decidida de un número reducido de principios analíticos y posturas metodológicas. El primero es el cuestionamiento de las maneras acostumbradas de pensar y actuar políticamente por medio de la *historización radical* de todo lo que tiene que ver con la democracia:[3] su vocabulario, su discurso oficial y sus representaciones corrientes, sus consignas y asociaciones distintivas y, no en último término, la disciplina que afirma estudiarlo, la ciencia política, que queda incluida en la sociología reflexiva de la política no como instrumento sino como objeto de análisis, como uno de los agentes locuaces que contribuyen al operar continuo de los regímenes democráticos. El segundo principio consiste en emprender justamente aquello que esta ciencia omite estudiadamente, es decir, la sistemática *excavación de las condiciones sociales de la posibilidad* de las prácticas democráticas,[4] que requiere un doble giro del enfoque. Primero, exige que descendamos del cielo de las ideas abstractas e ideales elevados (celebrados por el bando espiritualista de la filosofía política que se puso de moda después de la reacción anti-estructuralista de mediados de la década de 1970) para ex-

plotar empíricamente el suelo de las realmente existentes conductas, significaciones y organizaciones políticas; y, segundo, que no sólo localicemos las capacidades políticas inscritas en estructuras formales, sino también las diversas inclinaciones y expectativas de actores concretos y cómo éstos llegan a estar dotados o no de las categorías, aptitudes y deseos que se exigen para participar en el juego democrático. En resumen, se nos pide que planteemos la cuestión de cómo se produce y reproduce la división entre lo que Max Weber llamó «actores políticos pasivos» y «actores políticos activos».

Ésta se debe a que, conforme al tercer gran tema de la investigación social de Bourdieu, la democracia, como todas las instituciones, desemboca en aquellos *dos estados de lo social* que son sistemas objetivos de *posiciones* y ensamblajes subjetivos de *disposiciones*, depositados en agentes bajo el disfraz de esquemas cognitivos y tentativos que orientan sus pensamientos, sentimientos y conductas.[5] El primero se cristaliza en el campo político (el microcosmos semiautónomo dentro del cual los partidos y políticos rivalizan para ofrecer sus servicios a los ciudadanos) y el campo burocrático (la noción que Bourdieu elabora para construir el Estado como marco de la arena de luchas en torno a la definición y manipulación de los bienes públicos), y el segundo se forma en las estructuras mentales que constituyen los hábitos políticos. La sociología debe captar ambos estados por medio de un análisis genético de su constitución para reconstruir la dialéctica que se desarrolla entre los hábitos y el campo a través de toda la gama de las configuraciones históricas, desde las situaciones de acuerdos y mutuo reforzamiento, en un extremo del continuo, hasta los casos de discordia y socavación recíprocas, en el otro. Estos dos estados de la acción política, el objetivado y el encarnado, deben someterse a su vez a la combinación de una *doble lectura*, objetivista y subjetivista (o, dicho en otro lenguaje, estructuralista y fenomenológica) que pueda captar la «doblez de la verdad» del cosmos político:[6] los ciudadanos están insertados en una red de relaciones coercitivas «independiente de su conciencia y voluntad», según la famosa afirmación de Marx, pero la política se ocupa de manera decisiva de «voluntad y representación», para citar una frase de Schopenhauer que Bourdieu gustaba invocar para recordarnos que el mundo social también está hecho de y por la actividad cognitiva.

Esto nos lleva al cuarto principio del análisis de Bourdieu: prestar una atención especial a la *eficacia específica del poder simbólico* y a las tram-

pas sociales que nos tiende a todos, incluso a los analistas que deben cuidarse de no quedar atrapados en las mismas luchas de clasificación que desencadena para describir y explicar. Este principio es una aposición especial al análisis de la política en cuanto que «la lucha política es una lucha cognitiva (práctica y teórica) por el poder de imponer la visión legítima del mundo social»,[7] es decir, el poder de (re)hacer la realidad preservando o cambiando las categorías por medio de las cuales los actores comprenden y construyen este mundo. Esto significa que la sociología es inevitablemente una ciencia *política*, ya que se encuentra constantemente en competición con otros profesionales que producen representaciones autoritativas de la sociedad, como los políticos, los periodistas, los expertos oficiales y los entendidos en política, y en la medida en que comete necesariamente esta «barbaridad absoluta que consiste en cuestionar la presuposición fundamental de que sólo los políticos pueden hablar políticamente».[8] El desarrollo de una comprensión sociológica lúcida de las instituciones políticas y de las disposiciones políticas que se nutren del conocimiento sociológico es tanto más urgente cuanto nos encontramos en una época en que los productos derivados de la ciencia social –como la retórica de mercado de la eficacia, los sondeos de opinión, los muestreos y otras técnicas del marketing político– se han convertido en los ingredientes principales para racionalizar la dominación:

> Al darnos cuenta de que la ciencia se ha convertido en un instrumento de legitimación del poder, que los nuevos reinantes gobiernan en nombre de la apariencia de la ciencia político-económica que se aprende en Science-Po [el equivalente francés de la Kennedy School of Public Policy de Harvard o la London School of Economy, L. W.] y en escuelas de ciencias empresariales, no debemos dejarnos llevar por un romántico y regresivo anti-cientificismo que en la ideología dominante siempre coexiste con el culto profesado a la ciencia. Más bien, esta constatación exige crear las condiciones para un nuevo espíritu científico y político, que será liberador por estar liberado de la censura.[9]

Este libro se basa en la convicción, adquirida por una actividad docente intensiva a lo largo de los últimos años tanto ante el público universitario como ante audiencias generales en una docena de países invadidos por la revolución neoliberal, desde Argentina a Alemania, y de Canadá

a Grecia, de que la obra de Pierre Boudieu contiene recursos intelectuales aún no explotados para repensar y renovar las luchas democráticas. Para especialistas, sus escritos contienen un tesoro de herramientas conceptuales para sondar los enigmas eternos y para la puesta al día radical de la administración y la política en las sociedades contemporáneas. Para activistas progresistas y ciudadanos interesados alrededor del globo son una fuente señalada de hallazgos, puntos de vista e inspiración para su lucha reivindicativa por medidas de control sobre su destino colectivo en la era del trabajo desregularizado, del capital hipermóvil y de Estados pusilánimes. Por consiguiente, este volumen examina las diversas contribuciones de Bourdieu a la teoría y la práctica de la política democrática, explicando sus conceptos principales del campo político y del campo de poder, su modelo histórico de la emergencia del moderno Estado burocrático con las posibilidades y limitaciones que le son inherentes y su influyente análisis de los dilemas, prácticas e instituciones que se derivan de la *alquimia de la representación* social simbólica. La contundencia y flexibilidad de estos instrumentos analíticos quedan demostradas en una serie de discusiones sobre las elecciones, los sondeos de la opinión pública, la dinámica de los partidos, las normas de clase y la construcción de Estados, como también en exégesis rigurosas y vigorosas de los propios compromisos políticos de Bourdieu y de su tratamiento teórico de los mecanismos del reconocimiento y de la razón políticos.

El primer capítulo ofrece «Indicaciones sobre la política democrática de Pierre Boudieu», trazando las conexiones entre su punto de vista político personal, los núcleos principales de su sociología de la vida política y las implicaciones de esta sociología para el pensamiento y la acción cívica progresista. Este capítulo sugiere que su obra contiene un modelo original de la política democrática en sentido positivo y normativo que invita a elaborar, aplicar y ampliarlo. Los dos capítulos que siguen, escritos por Bourdieu, exponen los elementos históricos y temáticos centrales para construir este modelo. El primero, «De la casa del rey a la razón de Estado», explota estudios historiográficos para construir una teoría sobre la transición de la época del Estado dinástico a la del Estado burocrático y el paso correspondiente del modo de reproducción de normas basado en la familia al de las normas proporcionadas por la mediación de las universidades, que anclan los dos polos antagonistas del campo de poder en sectores sociales diferenciados. Éstos se constituyen

por la oposición dinámica entre sangre y mérito, herencia y competencia (o, en nuestro tiempo, títulos de propiedad y credenciales) surgidos de la larga gestación de la burocracia estatal en el interior del aparato monárquico y que están en la encrucijada de la división del trabajo de la dominación cuyo avance suscitó la invención del campo político.[10]

El segundo capítulo escrito por Boudieu, «El misterio del ministerio», aborda lo que en su óptica constituye el enigma epicéntrico de este campo: la verdadera transubstanciación por medio de la cual un grupo llega a existir con ayuda de las palabras y actos de su «representante», quien recibe del colectivo el poder paradójico de hacerlo actuar como tal pero también de compartirlo e incluso de traicionarlo. Esto es lo que Bourdieu llama el *misterio* del *ministerio*, prestando una expresión de los escolásticos que jugaron con el parecido de ambas palabras, arraigado en su etimología común que a menudo condujo a confundirlas, y que en este contexto se podría traducir por el enigma del oficio político.[11] La tecnología social de la delegación, por la que los portavoces hablan oficialmente en nombre del grupo y en lugar de él, convirtiéndose efectivamente en este grupo al darle un cuerpo, una voz y una voluntad personales, desafía la lógica agregativa del voto individual al que se entiende casi universalmente como la piedra de toque de la democracia, pero que Boudieu considera como perjudicial para grupos subordinados, puesto que los fuerza a entrar al juego político en serie, manteniéndose en un aislamiento mecánico frente a un orden social que ya está constituido en detrimento suyo. En el capítulo 4, Frank Poupeau y Thierry Discepolo complementan los dos textos de Bourdieu con un repaso preciso del conjunto de sus intervenciones públicas a lo largo de toda su carrera intelectual. De este modo establecen los vínculos orgánicos entre su visión política y sus posiciones científicas que le empujaban a practicar una «investigación con compromiso» desde sus tempranos trabajos sobre Argelia en medio de la guerra colonial hasta su desvelamiento, a comienzos del 2000, de los efectos socialmente corrosivos de la política de retirada del Estado en Europa.

Los cuatro capítulos que siguen retoman los instrumentos conceptuales y principios metodológicos clave que Bourdieu ofrece para investigar la política democrática y los aplican a los ingredientes determinantes de ésta. En «Las votaciones bajo el Antiguo Régimen», Olivier Christin re-historiza la práctica aparentemente atemporal de las elecciones, revelando que prevalecen durante la era absolutista. Su observación de que

los sistemas de votar orgánico-colegial e individual-mayoritario se solapaban y competían como procedimientos alternativos de representación desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa desmiente la equiparación precipitada de las elecciones con el sufragio democrático y la creencia irreflexiva en la invariabilidad de los instrumentos sociales para la toma de decisiones en asuntos civiles. En «Hacer hablar al pueblo», Patrick Champagne amplía este cuestionamiento a los usos políticos de sondeos de la opinión pública y a las reacciones a éstos. Así descubre cómo los productores, usuarios y comentaristas de sondeos han conquistado un papel importante en la actual división del trabajo político, jugando con la retórica de la cientificidad y representatividad para imponer inadvertidamente una transformación de aquello que sólo pretenden medir. Hoy, la «opinión política» ya no es la opinión de representantes electos, líderes de uniones y asociaciones y «formadores de opinión» como los intelectuales, como solía serlo desde la década de 1870 hasta la de 1970, sino que es el producto artificial de las encuestas activas y de una ciudadanía desmovilizada y artificialmente atomizada. Lejos de dar más relevancia a la voz del «pueblo», la función ampliada de los sondeos en la vida democrática participa de la racionalización general de la acción pública que refuerza el control exclusivo de políticos profesionales sobre las decisiones estatales.

En «Tras las huellas del poder simbólico. La disección de la nobleza de Estado», mi argumento es que la sociología de las formas simbólicas de Bourdieu abre nuevos caminos para una antropología histórico-comparativa de la formación de clases dominantes y Estados. Sus análisis de la contribución del campo de las escuelas de élite a la legitimación del poder político y económico en sociedades avanzadas muestran cómo la integración social y mental de las diversas fracciones de la clase gobernante refuerza las normas de clase con el establecimiento de una *pax dominorum* que reconoce las formas rivales del capital que poseen. También ejemplifica el esfuerzo de Boudieu por disolver el dualismo entre estructura y actores y por construir una concepción del poder en tanto efecto de las homologías de estructuras mentales y sociales a través de campos que se entrecruzan, una concepción que difiere de la de Foucault porque no presupone la mediación del «discurso» y reconoce que la energía social constitutiva de especies de capital no está «dispersada» a través del cuerpo social, sino que se acumula en el campo del poder (más que en el Estado mismo). En el capítulo 8, Gil Eyal aplica el doble con-

cepto de campo de poder y campo político a la Europa del Este y despliega el modelo dinámico de la relación entre espacio social y lucha política, creado por Bourdieu, para explicar cómo las estrategias electorales y maniobras de partidos que llevaron a «la creación y destrucción del campo político checoslovaco» después del colapso del imperio soviético dio lugar a la dinámica de una polarización que condujo finalmente a la escisión de las Repúblicas Checa y Eslovaca. Debido a su relativa autonomía, el campo político tiene la capacidad prismática de transponer, invertir y a veces subvertir las divisiones sociales en el electorado, lo que conduce a resultados imprevistos que atestiguan lo que Bourdieu llama la «elasticidad simbólica» del mundo social.

El volumen concluye con un desplazamiento desde la escala nacional a la global para poner a prueba las manifestaciones y mecanismos de una nueva forma de colonización simbólica de la que los especialistas académicos son al mismo tiempo perpetradores y víctimas. «La astucia de la razón imperialista» plantea la cuestión de las condiciones sociales e intelectuales para un internacionalismo científico-social genuino por medio de un análisis de la extensión global de un «lenguaje nuevo» neoliberal, acuñado a partir de la universalización incontrolada de los conceptos populares y preocupaciones de la sociedad y la universidad norteamericanas. Los términos, temas y tropos de esta emergente *lingua franca* planetaria –«multiculturalismo», «globalización», «fragmentación», «raza», «clase inferior», «minoría», «identidad», etcétera – tienden a proyectar e imponer a todas las sociedades los planteamientos y puntos de vista de la clase intelectual oficial estadounidense, que se convierten así en herramientas de análisis y parámetros políticos que se prestan para naturalizar la experiencia histórica peculiar de una sociedad en particular, que queda tácitamente instituida como modelo para toda la humanidad. Este capítulo sugiere que la lógica de la circulación internacional de ideas, las transformaciones internas del campo universitario y su creciente sujeción a criterios de mercado, las estrategias de fundaciones y editoriales lo mismo que de colaboradores locales en la importación-exportación global de conceptos convergen para fomentar una forma particularmente perniciosa de imperialismo cultural que disminuye nuestra habilidad de averiguar las limitaciones y posibilidades de la política contemporánea.

Parece pertinente concluir con un texto que trata de los peligros del poder simbólico en el interior del mundo universitario que ha provoca-

do controversias y discusiones animadas en muchos países, ya que el propósito de este volumen es precisamente estimular a sus lectores a confrontarse con las contribuciones polifacéticas de Boudieu a la teoría y práctica de la política democrática y a juzgarlas, ya que uno de sus componentes cruciales es el debate intelectual abierto. La esperanza que comparten los autores que contribuyen a este libro (que se publicará casi simultáneamente en media docena de lenguas) es que al menos pueda ilustrar y propagar la advertencia de Boudieu de que «vale la pena luchar por el reconocimiento del derecho universal a hablar, y a hablar para asegurar el retorno de los socialmente excluidos».[12]

Nota de agradecimiento

Quisiera expresar mi gratitud a Andrew Arato y Nancy Fraser por encargarme como editor invitado el número especial de *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* (vol. 11, número 1, primavera de 2004) que fue la base de este libro, y a Blackwell Publishers por el permiso de reimprimir sus contenidos aquí en una forma diferente, estructurado en seis capítulos. También agradezco a los contribuidores de este volumen, quienes (con excepción de uno que lamentamos echar de menos) han preparado con diligencia sus textos y han respondido con precisión y flexibilidad a las sugerencias de su editor. Manifiesto mi gratitud también a Marie-Christine Rivière del Collège de France por su ayuda infalible desde otro continente y a través de un océano y a Jérome Bourdieu por su inmediato apoyo de este proyecto. Finalmente, agradezco a John Thompson por su respaldo entusiasta del plan de esta publicación desde el momento en que le expuse la idea en New York City y por cuidarse de imprimirlo pronto.

Notas

1. Pierre Bourdieu, «Penser le politique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 71-72 (marzo 1988), p. 2.

2. *Ibíd.*, p. 3.

3. Esta historización radical se aplica a la razón, la verdad y la ley, y necesariamente a la política y la democracia: «Al principio sólo hay costumbre, es decir, lo históricamente arbitrario de la institución histórica que hace que ella misma quede olvidada como tal

en el esfuerzo por fundarse a sí misma a partir de una razón mítica, como pasa con las teorías del contacto, estos verdaderos mitos de origen de las religiones democráticas» (Pierre Boudieu, *Pascalian Meditations*, Cambridge, Polity Press, 1997, ^{2}2000, p. 94; trad. castellana: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999).

4. «El silencio acerca de las condiciones que ponen a los ciudadanos, tanto más brutalmente cuanto más desposeídos están económica y culturalmente, ante la alternativa de abdicar a través de la abstención y la desposesión por medio de la delegación es para la «ciencia política» lo que es para la ciencia económica el silencio sobre las condiciones económicas y culturales de la conducta económica "racional"» (Pierre Bourdieu, «Political Representation: Elements for a Theory of the Political Field», en: *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press, 1991 [1982, este ensayo 1981], p. 171.)

5. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, op. cit., pp. 182-188.

6. *Ibíd.*, pp. 188-191.

7. *Ibíd.*, p. 185. En otro lugar, Bourdieu nos recuerda que si algo es o no político y digno de una acción colectiva con el fin de un desagravio es en sí mismo objeto de la contención política, ya que en todas las confrontaciones sociales, «*la apuesta por la lucha es una cuestión de lucha*: en cada momento hay una lucha por determinar si es o no "apropiado" luchar por tal o tal asunto» (Pierre Bourdieu, «Strike and Political Action», en su *Questions of Sociology*, Londres, Sage, 1990 [1980], fr. p. 258; trad. castellana: *Cuestiones de sociología*, Tres Cantos, Istmo, 2000).

8. Pierre Bourdieu, *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique* (Marseille y Montréal, Agone, Comeau & Nadeau, 2002), p. 163 ; trad. castellana : *Intervenciones, 1961-2001 : ciencia social y acción política*, Hondarrabia, Argitaletxe Hiru, 2004.

9. *Questions of Sociology*, op. cit., p. 18.

10. Este capítulo también tipifica dos características clave del enfoque político de Bourdieu y de su sociología más en general, que refutan cierta lectura convencional de su obra como estática y mecánica (como las leyendas universitarias del «teórico de la reproducción»): el carácter inseparable de los modos estructural e histórico del análisis y la decidida atención prestada a la disyuntura y la contradicción.

11. *Mysterium* es la palabra latina para el *mystérion* del griego antiguo, que originariamente significa «rito secreto» y que más tarde se refiere a algo inexplicado o inexplicable, mientras que *ministerium* desarrolló los sentidos de servicio, oficio, comercio o trabajo artesano (con la escritura de *misterium*).

12. Pierre Boudieu, «Le droit à la parole», entrevista en *Le Monde*, 11-12 de octubre de 1977, reimpreso en *Interventions*, p. 107.

1

Indicaciones sobre Pierre Bourdieu y la política democrática

Loïc Wacquant

> Subestimamos el poder propiamente político para transformar la vida social cambiando la representación de la vida social y poniendo un mínimo de imaginación al poder.
>
> PIERRE BOURDIEU,
> «Donner la parole aux gens sans parole» (1977)

Casi nunca se ha leído a Pierre Bourdieu como a un sociólogo o un filósofo político.[1] Y sin embargo, en cierto sentido, su obra y buena parte de su actividad intelectual representa un intento continuo y de enfoques múltiples por configurar una ciencia de las condiciones sociales que hacen posible la democracia –definida ésta en un sentido amplio como el estado social que permitiera a todo el mundo tener tanto la inclinación como la capacidad de acceder a los asuntos políticos– y detectar las dificultades y las posibilidades históricas de las luchas orientadas a propiciar su avance en los distintos ámbitos de nuestra vida. El lugar central que tienen en la obra de Bourdieu nociones tales como poder simbólico y problemas de representación, delegación, nominación y (falta de) reconocimiento permite pensar que constituyen una importante reserva de conceptos, teorías y pensamientos aún sin explotar para repensar los

vínculos existentes entre la libertad, la justicia y la política, así como una guía para la acción que se propone solidificarlos.

Resulta provechoso dilucidar la tensa relación de Bourdieu con el problema de la política democrática, para distinguir, aunque sólo fuera en aras de la claridad de análisis, entre tres elementos estrechamente interrelacionados: (1) los puntos de vista políticos *personales* de Pierre Bourdieu como persona, que resultan pertinentes en la medida en que animan su práctica científica y sus compromisos cívicos; (2) la política tal y como la encontramos *en* sus escritos sociológicos o la forma en que trata las instituciones oficiales que componen la esfera pública de las democracias liberales, los partidos y sindicatos, los parlamentos y las encuestas, los medios de comunicación y el Estado, como objetos de su investigación científica social; y, por último, aunque sólo en orden de aparición, (3) la política *de* la obra de Bourdieu, es decir, el papel que asigna a la ciencia y a los intelectuales en las contiendas democráticas y las implicaciones y los usos de su pensamiento en y para todo el espectro de luchas por el poder que comprenden desde las íntimas batallas de género en el frente doméstico hasta la movilización transcontinental en masa contra la revolución neoliberal que está barriendo hoy en día el mundo entero. Una breve consideración de cada uno de estos elementos nos ayuda a sentar el marco para este libro que reúne artículos que explican teóricamente de diversas formas y amplían empíricamente la noción de democracia en Bourdieu y demuestran la potencia heurística de su teoría del poder simbólico aplicada a la política organizada en las sociedades liberales.

La política personal de Pierre Bourdieu

Desde su juventud, Bourdieu fue consecuentemente un hombre de izquierdas, de la «*gauche de gauche*», según su conocida afirmación en una aguda crítica sobre el giro a la derecha y las renuncias del Partido Socialista a mediados de la década de 1990, que desde entonces se ha convertido en un lugar común en el lenguaje político francés.[2] Bourdieu debía esta inclinación a su educación en una región rural remota del sudoeste de Francia, donde el apoyo a los ideales socialistas circulaba con fuerza en medio del ambiente conservador, igual que las simpatías por el Frente popular durante la Guerra Civil española y por la Resistencia a la ocu-

pación alemana, dirigida por los comunistas durante la Segunda Guerra Mundial.[3] Su padre era hijo de un aparcero itinerante que, aunque abandonó el colegio a los catorce años, ascendió en su madurez al puesto de cartero de un pequeño pueblo de las montañas, en el que Bourdieu pasó su infancia. Fue sindicalista y votante de la extrema izquierda.[4] Inculcó al pequeño Pierre un respeto imperecedero por el «pueblo normal» –que en este lugar aislado quería decir los pequeños agricultores, los trabajadores de las granjas, los artesanos y los tenderos– y una aguda sensibilidad para la (in)justicia social, así como una gran admiración por las grandes figuras de la izquierda republicana francesa, como Robespierre, Jean Jaurès o Léon Blum, que habían inspirado la visión cívica de los durkheimianos medio siglo antes.[5] El padre tenía una vena anarquista y rebelde, que también transmitió a su único hijo.

Esta inclinación inicial hacia la izquierda, reforzada por una cultura regional que valoraba el descontento frente a la autoridad, se vio reforzada de forma muy intensa por la experiencia de Bourdieu como *outsider* étnico y de clase en el entorno próspero del instituto de élite en París, donde concluyó su educación secundaria con una beca del gobierno, y posteriormente en la *École normale supérieure* en la Rue d'Ulm, en la que recibió su formación de filósofo entre la flor y nata de las mentes francesas de la generación joven a comienzos de la década de 1950. Allí entró en contacto con compañeros y profesores (como Georges Canguilhem) que eran, como él, de extracción social más baja y procedían de provincias, lo que se relacionaba estrechamente con inclinaciones políticas izquierdistas. Pero, a diferencia de la mayoría de los estudiantes de su generación, Bourdieu no se afilió al Partido Comunista, por aquel entonces hegemónico en el panorama intelectual.[6] De hecho, le repelía el sectarismo estalinista y nunca en toda su vida se hizo miembro de ninguna organización política, partido, sindicato o asociación cívica. Durante su época como fronterizo en el instituto (*lycée*) público de Pau, él ya había adquirido un agudo sentido de la duplicidad estructural, incluso de la hipocresía, que envuelve las instituciones oficiales. Esta *disposición antiinstitucional* inicial se vio confirmada cuando fue testigo de primera mano de los horrores de la política colonial francesa –a los que estudió sociológicamente– durante la guerra de la independencia de Argelia[7] y aún se fortaleció más en las décadas siguientes.

Filtrada a través de sus disposiciones personales, la tragedia argelina fue lo que llevó a Bourdieu a convertirse de filósofo en antropólogo y a

partir de ahí en sociólogo: ver la destrucción y el sufrimiento producidos por el doble cataclismo del imperialismo capitalista y la confrontación militarista le afectó en lo más hondo y le llevó a comprometerse con la *investigación empírica entendida como una forma de «pedagogía política»*, como lo explicó en su autosocioanálisis: «Solía intentar decirles a los franceses, y especialmente a la gente de izquierdas, qué estaba realmente pasando en un país sobre el que apenas sabían nada; además, para ser de alguna utilidad y quizá también para evitar la mala conciencia del testigo impotente de una guerra abominable».[8] Pero una vez que había probado su suerte en la investigación social, nunca más se detuvo. Esta urgencia por verter el «agua fría» de la analítica sociológica sobre los problemas sociales más candentes de su época no le abandonaría nunca y reforzaría su tendencia a adoptar puntos de vista políticos independientes enraizados en un firme conocimiento empírico de la cuestión que estuviera tratando. De este modo, Bourdieu siempre estuvo comprometido con la política, pero, por principio, desde una «postura de francotirador», por decirlo de algún modo, anclado en un compromiso de mantener su independencia frente a los equipamientos organizados, lo que él consideraba una condición *sine qua non* del trabajo científico.

En mayo de 1981, cuando el Partido Socialista llegó al poder por primera vez durante la Quinta República Francesa, él ya se encontraba incondicionalmente en la oposición izquierdista a Mitterrand, y sus advertencias sobre las formas de corrupción de éste y el giro posterior hacia la derecha del Partido Socialista resultarían ser premonitorios en el futuro. A lo largo de la década de 1980, defendió en repetidas ocasiones la «tradición libertaria de la izquierda» en contra de la «izquierda gubernamental» presta a restringir el debate, silenciar la crítica y reducir las opciones políticas en beneficio de las necesidades de organización de la disciplina de partido y de la gestión del Estado. Durante la década de 1990, intentó poner las competencias de la ciencia social al servicio de una red descentralizada de luchas democráticas cuya punta de lanza estaba constituida por una nueva ola de asociaciones y «coordinadoras» progresistas que pasaban por alto los organismos tradicionales de protesta social, como en el caso de las movilizaciones convergentes de los «*sans*» (los «sin»: los sin trabajo, sin casa, los inmigrantes sin papeles), así como de las corrientes transnacionales que surgían para luchar contra la expansión de la globalización neoliberal. Algunos quedaron sorprendidos por la fuerza de su implicación pública en la política mundial tras la

salida de *La misère du monde*[10] y el amplio abanico de reacciones sociales y políticas que provocó. Después de la fundación del grupo académico militante *Raisons d'agir* en 1996 y el lanzamiento de una editorial ese mismo año, en París incluso corrió el rumor de que Bourdieu estaba a punto de ocupar un cargo. Pero, en realidad, desde sus días de juventud como aprendiz de antropólogo diseccionando la guerra de Argelia a su sociología innovadora sobre la contribución de la cultura para perpetuar las desigualdades de clase al comienzo de la era de la expansión de la universidad y a sus condenas públicas posteriores de la ruina social causada por la política de la desregulación del mercado y de la reducción del gasto social, Bourdieu fusionó constantemente la investigación científica con el activismo político.[11] Para él, hacer ciencia social constituía siempre una forma indirecta de hacer política: lo que cambió a lo largo del tiempo fue la dosis de ambos elementos y el grado de *sublimación científica* de sus pulsiones políticas.

La política democrática en la obra de Bourdieu

Aparte de su análisis de las luchas anticoloniales en Argelia y de los conflictos en torno a la educación en la era de la escolarización masiva, los primeros escritos de Pierre Bourdieu apuntaban directamente a la política democrática desde la época del lanzamiento de la revista *Actes de la recherche en sciences sociales* en 1975. Estos escritos comprendían un primer grupo de trabajos centrados en *la ideología de la clase dirigente*, *el vínculo entre cultura y política* y *los funcionamientos del campo político*.[12]

En un artículo de extensión libresca sobre «La producción de la ideología dominante», publicado dos años después de la entrada de Giscard d'Estaing en el Palacio del Elíseo, Bourdieu trazó el mapa de los «lugares comunes» y de los «sitios neutrales» constitutivos de la nueva filosofía social de un «conservadurismo reconvertido» pintado con los colores relajantes del progreso humano, la razón tecnocientífica y el cambio mesurado sellado con el evolucionismo optimista. Demostró que esta nueva visión de y para el poder sería «un discurso sin sujeto cuya función primaria consistía en expresar y producir la integración lógica y moral de la clase dominante».[13] En «Cuestiones de política», Bourdieu cambió sus visiones al otro extremo del espectro social para demostrar que el «no sabe/no contesta» de las encuestas de opinión y las abstenciones en

las elecciones poseen un significado profundamente político: revelan que la capacidad de enunciar una expresión propiamente política en la esfera pública, lejos de ser dada universalmente a todos, depende de la posesión de «la competencia socialmente reconocida y el sentimiento de estar fundamentado para hacerlo».[14] Este argumento, que apunta a las condiciones de posibilidad sociales, económicas y culturales de la práctica de la rutina democrática que la ciencia política oficial da por sentada, fue objeto de una nueva revisión en el capítulo sobre «Cultura y política» de *La distinción*, donde Bourdieu revelaba la homogeneidad entre el espacio de las posiciones sociales y el espacio de la toma de postura en el terreno político, aunque al precio de la «deformación sistemática», e iluminaba la oposición entre dos modalidades de expresión política:[15] mientras entre la clase trabajadora los juicios políticos entroncan con la fuente ética del ethos de clase en continuidad con el razonamiento cotidiano, entre la burguesía, dichos juicios provienen de la utilización de una clave política apropiada aplicada a las posturas especializadas del debate político.

La «discontinuidad radical» entre el «ethos y el logos, el dominio práctico y el dominio verbal» del juego político[16] hizo urgente el análisis del funcionamiento del microcosmos de la política representativa. En «Representación política: hacia una teoría del campo político», Bourdieu (1981: 3) suministraba una anatomía del mundo semiautónomo en el que los agentes y las instituciones especializados compiten para ofrecer «formas de percepción y expresiones políticamente eficaces y legítimas a los ciudadanos ordinarios reducidos a la categoría de consumidores», así como una de las primeras ejemplificaciones completas de su concepto característico de «*champ*».[17] El análisis del funcionamiento de los partidos y de los parlamentos indica que la antinomia fundamental de la política democrática consiste en que el acto de delegación, por medio del cual se les encomienda a los políticos profesionales la expresión del deseo de sus electores, pero con el que persiguen estrategias para favorecerse principalmente entre ellos, siempre incluye la posibilidad de la *desposesión* y hasta la usurpación y mucho más cuanto más el grupo representado se ve privado del capital económico y cultural.[18] Asimismo, también revela que

> el campo político es uno de los sitios privilegiados para el ejercicio del *poder de representación o de manifestación* [en el sentido de la demostración pública, L.W.] que contribuye a hacer que lo que existe en un estado práctico,

> ya sea tácita o implícitamente, exista de manera completa, es decir, en el estado objetivizado, de una forma directamente visible a todos, pública, publicada, oficial y, por lo tanto, autorizada.[19]

El papel del campo político como teatro para la representación de las acciones del mundo social nos lleva a un segundo nodo importante en la sociología política de Bourdieu, que son los problemas de la *nominación autorizada y la fabricación simbólica de los colectivos*, ya sean las familias, las clases, los grupos étnicos, las regiones, las naciones o los sexos.[20] En contra del economicismo latente que nos lleva a «subestimar la eficacia de esta dimensión por la cual cualquier poder es un poder simbólico», Bourdieu afirma que «la ciencia social debe incluir dentro de la teoría del mundo social una teoría del efecto de la teoría»,[21] es decir, tener plena conciencia del hecho de que la realidad social es en buena medida el producto de un trabajo colectivo de construcción cognitiva que opera en los encuentros habituales de la vida diaria, así como en los campos de la producción cultural y en «los choques de visiones y predicciones de la lucha política propiamente dicha» a través de la cual se obtiene una concepción definitiva de las «divisiones del mundo social» pertinentes.[23] Pero, en contra de los enfoques que absolutizan al lenguaje y buscan en las características inmanentes de la comunicación las fuentes de su poder para conformar la realidad, Bourdieu afirma que «el misterio de la magia representativa resuelve por sí misma el misterio del ministerio», es decir, en la «alquimia de la *representación* (en los diferentes sentidos del término) según la cual lo representativo hace al grupo que lo hace».[23] La eficacia del discurso representativo es directamente proporcional a la autoridad del agente que lo enuncia y a su grado de congruencia con los compartimientos objetivos de la sociedad: Bourdieu demuestra esto en *Lenguaje y poder simbólico*, por medio de una serie de casos de estudio de «pragmática sociológica» sobre ceremonias religiosas, mitos académicos, argumentaciones filosóficas y «los ritos de la institución», con los que las distinciones sociales más destacadas se dotan de un carácter absoluto por medio de «actos solemnes de categorización» recubriéndolos con la aprobación colectiva del grupo.[24]

Bajo este encabezamiento se puede definir el análisis influyente de Bourdieu de los usos políticos y los efectos sociales de las encuestas de opinión pública como una modalidad de la «expresión» del deseo del «pueblo», que aparecen como complemento, obstáculo e incluso como rival

de los otros dos medios más importantes de los que dispone la democracia liberal para transmitir la voz del pueblo, como son las elecciones y las manifestaciones en la calle. En «La opinión pública no existe», Bourdieu pone en cuestión los tres principios implícitos que se encuentran en la base de las encuestas, a saber, que cualquiera puede y debe tener una opinión, que todas las opiniones son iguales y que existe un consenso previo sobre las cuestiones que merece la pena plantearse, para sostener que la «opinión pública», tal y como se presenta en la forma de sondeo estadístico puntual en los periódicos, «supone un mero y simple *artefacto* cuya función es disimular el hecho de que el estado de la opinión en un momento dado es un sistema de fuerzas, de tensiones».[25] Las encuestas son un instrumento no de conocimiento político sino de acción política cuyo uso generalizado tiende a devaluar otros medios de construcción de grupo tales como las huelgas, las manifestaciones o las mismas elecciones, cuya lógica formalmente igualitaria y agregativa imitan de manera ostensible. Como en la votación, no se trata de unos simples medios para facilitar la expresión democrática, sino de una tecnología completamente social cuyo despliegue transforma profundamente las reglas tácitas y las regularidades ocultas del juego político.[26]

Una tercera contribución importante de Bourdieu a la sociología y la filosofía de la política democrática se agrupa en torno a su teoría del *campo de poder y del Estado* como la agencia que «reclama con éxito el monopolio del uso legítimo» no sólo de la «violencia material» –según la conocida propuesta de Max Weber–, sino también de la violencia simbólica. La noción de campo de poder fue elaborada por Bourdieu en el curso de las investigaciones históricas sobre la génesis y el funcionamiento del campo artístico durante el siglo XIX en Francia y a través de una serie de estudios monográficos de las corporaciones de mayor rango, la jerarquía de la Iglesia Católica, la autoridad judicial, los altos funcionarios del Estado y las escuelas de élite, que planteaban de forma muy concreta el problema del conflicto entre las diferentes formas de poder.[27] Para escapar del sustancialismo y del realismo desubicado inherente al concepto de «clase dirigente», Bourdieu bosqueja la constelación de instituciones interrelacionadas dentro de las cuales compiten los que detentan distintas clases de capital (económico, religioso, legal, científico, académico, artístico, etc.) para imponer la supremacía de la clase de poder particular que ejercen.

> Esta lucha por la imposición del *principio dominante de dominación*, que conduce en cada momento a un estado de equilibrio en el reparto de poderes, que supone una *división del trabajo de dominación* (en ocasiones deseado y concebido como tal y explícitamente negociado), es también una lucha por *el principio legítimo de legitimación* e, inseparablemente, por el modo de reproducción legítimo de los fundamentos de la dominación. Puede tomar la forma de confrontaciones reales (como sucede en las «guerras palatinas» o luchas armadas entre los tenedores del poder temporal y espiritual) o las confrontaciones simbólicas (como las de la Edad Media en las que estaban en juego la prelación de los *oratores* sobre los *bellatores*, o las luchas que tuvieron lugar durante el siglo XIX, y que continúan en la actualidad, en torno a la preeminencia del mérito sobre la herencia o el talento).[28]

Anclado en la oposición diametral entre el capital económico y cultural personificado por el antagonismo entre el capitalista y el artista, el campo del poder se fusiona como resultado de la diferenciación estructural que favorece el surgimiento de una pluralidad de campos relativamente autónomos, cada uno de los cuales está gobernado por sus propias leyes. Esta diferenciación abrió el espacio dentro del cual los juristas asociados al Estado dinástico se hicieron paulatinamente un lugar propio y crearon el «campo burocrático», es decir, el conjunto de instituciones públicas impersonales dedicadas oficialmente a servir a la ciudadanía y a defender la nominación y clasificación autorizada,[29] como en la concesión de credenciales (en el caso de una «sociodecía» positiva) y la imposición de notas penales (en el caso de una «sociodecía» negativa).

Esta reconceptualización del Estado como «banco de capital simbólico que garantiza todos los actos de autoridad» de carácter primordial situado en el epicentro del campo del poder permite a Bourdieu romper con la visión unitaria del «Estado» como monolito organizativo y vincular las divisiones y luchas internas que alberga a las fuerzas que atraviesan el espacio social. Estas divisiones quedan ejemplificadas en el conflicto existente entre el «ala derecha» al que se le confía el mantenimiento del orden económico y legal y el «ala izquierda» encargado del sustento de los desposeídos y de la provisión de los bienes públicos.[30] Gracias a esta reconceptualización, Bourdieu también puede demostrar que lo que muy a menudo se consideran choques políticos entre las clases dominantes y subordinadas son, en realidad, muchas veces colisiones entre diferentes categorías de las capas dominantes (por ejemplo, gestores del

Estado contra propietarios de empresas) y entre los diferentes modos de reproducción del capital que favorece cada uno de ellos, especialmente la adquisición conseguida a través de la formación universitaria frente a transmisión de bienes heredados.[31] Además, el Estado no existe sólo «ahí fuera» en la forma de burocracias, autoridades y ceremonias, sino que también vive «aquí dentro», indeleblemente grabado en todos nosotros a través de lo que cognitivamente construimos como el mundo social, por lo que nosotros ya accedemos a sus dictados antes de comprometernos a cualquier acto «político».[32] Finalmente, Bourdieu afirma que la «prolongación de la cadena de legitimación», que conlleva el establecimiento del Estado burocrático y la contención entre las formas diferenciadas de capital, introduce la posibilidad de estrategias de universalización «amenas» para ponerlas al servicio de los objetivos progresistas: como el hecho de que la división del trabajo de dominación aumenta en complejidad a medida que aumentan los agentes que compiten entre sí (juristas, sacerdotes, científicos, funcionarios, políticos, etc.), fomentando un desinterés cívico para avanzar en sus intereses específicos y creando así oportunidades para el avance de lo universal.[33]

Las herramientas con las que Bourdieu analizó la política democrática fueron tomadas en préstamos, puestas en práctica y corregidas por una amplia gama de investigaciones históricas, antropológicas, sociológicas y políticas.[34] Sin salirnos de Francia, una importante corriente de ciencia política dirigida por Bernard Lacroix, Daniel Gaxie y Michel Offerlé ha hecho mella en la clase dirigente con la ayuda de sus teorías y ha producido una gran cantidad de estudios originales sobre las instituciones fundamentales de la democracia representativa, los partidos, las elecciones, las encuestas y las manifestaciones. Pero también se han puesto en marcha, ya sea por el mismo Bourdieu o por otros autores, en las luchas concretas del día a día.[35]

Las implicaciones de las teorías de Bourdieu para las luchas democráticas

Bourdieu ha sido siempre muy consciente de las implicaciones de sus investigaciones para la política democrática y ha sido también un gran entusiasta a la hora de diseminar sus resultados con el fin de promover la transformación progresista. Durante décadas, escribió, dio conferencias

y asesoró exhaustivamente sobre las experiencias prácticas de sus investigaciones en la Argelia colonial y el cambio rural, en la educación y la pedagogía, el acceso al arte y la televisión, la política de la vivienda y la desregulación de los mercados, el racismo y la discriminación, la ciencia y la integración europea, entre otros temas.[36] De hecho, junto con la acumulación del capital científico que dio paso a sus intervenciones, una de las fuentes de su creciente activismo en la esfera pública a lo largo del tiempo fue el convencimiento cada vez más claro de que las ramificaciones aplicadas de sus análisis, como en el caso de los avances de sus teorías sobre el habitus, el campo y el poder simbólico, le proporcionaron una mayor comprensión de cómo trabajan las instituciones sobre o en las que pretendía actuar.[37] Bourdieu también revisaba y enfocaba de nuevo continuamente sus análisis para captar los desarrollos políticos existentes y las nuevas amenazas para las conquistas democráticas de los movimientos sociales. Por ejemplo, en la década de 1990, amplió la línea de investigación iniciada dos décadas antes con el estudio de la ideología de la clase dirigente –y la puso al día de forma rigurosa, en particular echando por la borda totalmente la noción de ideología– mediante el estudio de la difusión planetaria de la «jerga moderna» del neoliberalismo como el postrer avatar de la «astucia de la razón imperialista».[38] El esfuerzo por esclarecer la economía transnacional de los intercambios simbólicos para promover una *Realpolitik* de la razón a escala europea, si no mundial,[39] se vio complementado con la disección del «dominio absoluto del campo periodístico»,[40] al revelar cómo los medios dominantes alimentaban la desviación generalizada hacia las mercancías reforzando el peso de aquellas al favorecer lo «comercial en detrimento de lo puro», la sumisión a la demanda del mercado en detrimento del mandato independiente del oficio, en todos los campos que tocaban, ya fueran la literatura, el arte, la filosofía, la ciencia, la televisión o la política misma.

La primera implicación práctica de la sociología de la política de Bourdieu era formular de nuevo el posible *papel de los intelectuales en las luchas contemporáneas*. Basándose en una reconstrucción de la institucionalización de la categoría desde Voltaire a Zola y de éste a Sartre,[41] Bourdieu afirmaba que, lejos de ser antinómico (como el «profesionalismo» académico lo consideraría), la autonomía del intelectual y el compromiso cívico pueden y deben estar unidos en una relación de sinergias, de manera que los científicos, escritores y artistas aumenten la eficacia de sus intervenciones políticas en y a través de la defensa enérgica de su in-

dependencia frente a los poderes económicos y políticos.[42] Pero para contrarrestar la creciente influencia de los «expertos» y de los *think-tanks* que ponen la ciencia tecnocrática al servicio de un modo de dominación cada vez más racionalizado, los productores culturales deben ir más allá del modelo del «intelectual total» representado por Jean-Paul Sartre y del «intelectual específico» favorecido por Foucault, hasta *crear un «intelectual colectivo»* reuniendo las competencias complementarias del análisis científico y la comunicación creativa capaces de incorporar los productos más rigurosos de la investigación para llevarlos a los debates públicos más destacados de una manera continua y organizada, tal como *Raisons d'agir* intentó hacerlo a su escala en la escena política europea.[43] Este intelectual colectivo tiene dos misiones urgentes, por una parte tiene que «producir y difundir instrumentos de defensa frente a la dominación simbólica» y en particular contra la imposición de las problemáticas *listas para consumir* de la política establecida que son transmitidas subrepticiamente por la *lingua franca* del neoliberalismo (con su invocación reiterada e incesante a la globalización, la fragmentación, la identidad, la comunidad, el multiculturalismo, la gobernanza, etcétera, que enmascara las fuentes y las estructuras de las nuevas desigualdades). Por otra parte tiene que contribuir al «trabajo de la invención política» necesario para renovar el pensamiento crítico y permitirle enlazar el realismo sociológico con el utopismo cívico.[44]

Una segunda lección importante derivada de las investigaciones de Bourdieu sobre la práctica de la democracia es que la acción política debe dirigirse no sólo a las instituciones (por ejemplo a los sistemas históricos de las posturas objetivizadas en la esfera pública), sino también a las disposiciones (esquemas de percepción, apreciación y acción depositadas en los agentes sociales). Para que pueda tener lugar un cambio duradero y progresista, una política de los campos dirigida a las relaciones del poder estructurado, tiene que ser necesariamente *complementado por una política del habitus*, prestando mucha atención a la producción social y a las modalidades de expresión de las tendencias políticas. Esto se debe a que

> la acción simbólica no puede, por sí misma, y fuera de cualquier transformación de las condiciones de producción y de refuerzo de las disposiciones, extirpar las creencias, las pasiones y las pulsiones encarnadas que permanecen rigurosamente indiferentes a los mandamientos y condenas del

universalismo humanista (que entronca a su vez con predisposiciones y creencias).[45]

La política se convierte en un asunto mucho más complicado e íntimo una vez nos damos cuenta de que la adherencia al orden existente opera fundamentalmente, no a través de la mediación de las ideas y los ideales, el lenguaje, los juegos y las convicciones ideológicas, sino a través de la «naturalización doble» del mundo social «como resultado de su inscripción en los objetos y en los cuerpos» y a través del acuerdo callado e invisible entre las estructuras sociales y las estructuras mentales.[46] Esto resulta particularmente cierto en el caso de las «pasiones del habitus dominado (desde el punto de vista del sexo, la cultura o el lenguaje), la relación social somatizada como ley del cuerpo social convertida en ley del cuerpo físico», que por esa misma razón «no puede postergarse por un mero despertar de la conciencia».[47] Sin embargo nuestras sociedades marcadas por una proliferación de las «situaciones de desajuste» entre el habitus y el mundo, debido a la generalización del acceso a la educación y a la difusión de la inseguridad social, ofrecen un terreno fértil para las intervenciones políticas dirigidas a fracturar la aprobación dóxica del *status quo* y a promover la realización colectiva de futuros históricos alternativos: «La convicción de que tal o cual futuro, deseable o temible, es posible, probable o inevitable, puede, en ciertas coyunturas, movilizar a todo un grupo en torno suyo y así contribuir a promover o prevenir la llegada de ese futuro».[48] La política consiste precisamente en jugar con esta «amplitud en la correspondencia entre las esperanzas subjetivas y las oportunidades objetivas» y en oponerlas para poder «introducir un margen de libertad ente ellas».

Tomada de Blaise Pascal, la antropología filosófica de Bourdieu concibe a los humanos como seres «carentes de *raison d'être*, habitados por la necesidad de justificación» que sólo los juicios de otros pueden garantizar.[49] Esto significa que, lejos de ser un desarrollo nuevo vinculado al aumento de la «diversidad cultural» en las sociedades avanzadas, *la política del reconocimiento ha estado siempre entre nosotros*: es intrínseca a la condición humana. Los problemas de redistribución resultan inseparables de las cuestiones de la *dignitas* en cuanto que la existencia social surge en y a través de la distinción que necesariamente asigna a cada uno un estatus y un valor social diferente. Y puesto que la guerra simbólica de todos contra todos nunca termina, no puede existir reclamación política

alguna, ningún asunto, por burdamente material que fuera, que no encierre una exigencia de reconocimiento social.[50] Aquí Bourdieu incluye los debates actuales sobre la democracia deliberativa sugiriendo que la búsqueda del reconocimiento cultural, propuesta recientemente por filósofos políticos preeminentes como el objetivo de la política progresista adecuada a la era de la inmigración creciente y a la fragmentación étnica incipiente, es una expresión del «prejuicio académico» de los profesores que proyectan su relación hermenéutica al mundo social y olvidan así que todas las relaciones de importancia son también relaciones de fuerza:[51] la cultura constituye siempre un instrumento de visión y de di-visión, al mismo tiempo un producto, un arma y una apuesta de luchas por la vida y la muerte simbólica, y por esta razón no puede ser el medio para resolver la actual batalla por el acceso a la existencia social reconocida, que en todas partes define y jerarquiza la humanidad. Sirva esto para recordarnos que el imperativo de reflexividad, que resulta esencial para la concepción de la ciencia social de Bourdieu, se aplica igualmente a la política: los intelectuales deben dirigir continuamente sus instrumentos del conocimiento hacia ellos mismos para detectar y controlar los múltiples modos en que su postura de *lectores*, y los intereses y estrategias que persiguen como productores culturales independientes dentro del orden específico del campo intelectual, conforma su construcción de «la gente» y su interpretación de los intereses de los ciudadanos en la democracia liberal.[52]

Una implicación política final de la concepción antagonista del mundo social de Bourdieu –visto como teñido por las relaciones de dominación que en última instancia enraízan en la distribución necesariamente desigual del capital simbólico y la dialéctica ineludible de la distinción y la pretensión que activa– es que la democracia se concibe no como un estado afirmativo –de igualdad formal, capacidad igual o libertades compartidas– sino como un proceso histórico de negación activa de la negación social, un esfuerzo incesante para hacer las relaciones sociales *menos* arbitrarias, las instituciones *menos* injustas, la distribución de los recursos y las opciones *menos* desequilibradas, el reconocimiento *menos* escaso. Y para esto, Bourdieu proporciona un principio general de compromiso político: en primer lugar, el de reconocer que las condiciones de acceso a la expresión política no están universalmente garantizadas *a priori* para todos sino que, por el contrario, están determinadas socialmente y asignadas de forma diferencial; y en segundo lugar, el de traba-

jar en la universalización de la capacidad y la propensión a actuar y pensar políticamente, es decir, en la universalización de los medios realistas para obtener acceso a esa personificación histórica de lo universal que constituye la democracia política tal y como la conocemos.

Notas

1. Con la excepción de Alemania y América Latina, donde diferentes colecciones de ensayos políticos e intelectuales de Bourdieu han favorecido la lectura de sus puntos de vista sobre el poder y la democracia (ver, para el caso alemán, el volumen de los textos originales editados por Uwe H. Bittlingmayer, Jens Kastner y Claudia Rademacher bajo el sugerente título, *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus* (Opladen: Leske & Budrich, 2002) y Rusia, donde Natalia Schmatko editó una selección de artículos de Bourdieu titulados *Sociología de la política* (Moscú: Socio-Logos, 1993). En el mundo anglosajón, la recepción de la sociología política de Bourdieu han tendido a proliferar en el lado empírico; pero véase George Steinmetz (ed.), *State/Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), Orville Lee, «Culture and Democratic Theory: Toward a Theory of Symbolic Democracy», *Constellations* 5, número 4 (diciembre de 1998): 433-55 y Keith Topper, «Not so Trifling Nuances: Pierre Bourdieu, Symbolic Violence and the Perversions of Democracy», *Constellations*, 8, número 1 (marzo de 2001): 30-56.

2. Pierre Bourdieu, *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, ed. por Frank Popeau y Thierry Discepolo (Marsella y Montreal: Agone, Comeau & Nadeau, 2002a), pp. 361-364. [Trad. castellana: *Intervenciones, 1961-2001*, Argitaetxe, Hondarribia, 2004.]

3. Pierre Bourdieu, «Erinnerung ohne Gedanken», en *Vom Vergessen vom Gedenken*, ed. por H. L. Arnold Sauzay y R. von Tadden (Göttingen: Wellstein, 1995), pp. 42-47.

4. Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse* (París: Raisons d'agir Éditions, Cours et travaux, 2004), pp. 110-112.

5. Véase Pierre Bourdieu, *Le Bal des célibataires. Crise de la societé paysanne en Béarn* (París: Seuil/Points, 2002 [Trad. castellana: *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Béarn*, Barcelona, Anagrama, 2004]), para un retrato y un análisis etnográfico de la estructura social y de las contradicciones de su Béarn natal y Émile Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss* (París: Presses Universitaires de France, 1998) para un testimonio abundante sobre el papel central del socialismo republicano en la formación de la escuela de sociología francesa.

6. Pierre Bourdieu, *In Other Words; Essays Toward a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity, 1990 [1987], edición revisada en 1994), p. 13.

7. Pierre Bourdieu y Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionelle en Algérie* (París: Editions de Minuit, 1964); Bourdieu, *Interventions*, op. cit., pp.17-42.

8. Pierre Bourdieu, «Algerian Landing», *Ethnography* 5, número 4 (diciembre de 2004). El impacto en la transformación de la vida del autor tras su encuentro con la Ar-

gelia colonial está muy bien documentado en los testimonios presentados en el número especial de *Awal. Cahier d'études berbères*, número 27-28 (2003), editado por Tassadit Yacine con el título «L'autre Bourdieu».

9. Bourdieu, *Interventions*, pp. 165-169.

10. Pierre Bourdieu et al., *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society* (Cambridge: Polity, 1999 [1993]).

11. Esta relación sinérgica entre investigación científica y activismo político la demuestran Frank Poupeau y Thierry Discepolo en «Investigación y compromiso: la dimensión política de Pierre Bourdieu», en el capítulo 4 de este volumen, pero tras una lectura más detallada de las intervenciones públicas de Bourdieu, entre 1961 y 2001, editaron de forma magistral el volumen *Interventions*.

12. En lo que sigue, señalo los principales nodos temáticos en el tratamiento de la política democrática en Bourdieu, con referencias únicamente a artículos fundamentales, sin seguir la pista de numerosas investigaciones transversales que los entrelazan de forma muy estrecha.

13. Pierre Bourdieu y Luc Boltanski, «La production de l'ideologie dominante», *Actes de la Recherche en sciences sociales* 2/3 (junio de 1976): 4. Aquí, Bourdieu formuló en el marco durkheimiano un argumento que se haría posteriormente famoso dentro del linaje marxista por Nicholas Abercrombie, Bryan S. Turner y Stephen Hill en *The Dominant Ideology Thesis* (Londres: Routledge, 1984).

14. Pierre Bourdieu, «Questions de politique», *Actes de la recherche en sciences sociales* 16 (junio de 1977): 64.

15. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1984 [1979] [Trad. castellana: *La distinción*, Madrid, Taurus, 1991]). La «traducción» de posiciones sociales en posiciones políticas efectuada por el filtro prismático del campo político la elabora Gil Eyal en «La construcción y la destrucción del campo político checoslovaco», en el capítulo 8 del presente volumen.

16. *Ibíd.*, p. 537.

17. Pierre Bourdieu, «Political Representation: Elements for a Theory of the Political Field», en: *Language and Symbolic Power*, edición e introducción de John B. Thompson (Cambridge: Polity Press, 1991 [1982, este artículo, 1981]). No es por casualidad que este artículo esté emparedado entre aquellos relativos al campo científico (1975) y al campo religioso (1971, 1982). Para Bourdieu, estos tres universos son semejantes porque se basan en una disyunción radical entre los profanos y los especialistas que reclaman el monopolio sobre la manipulación de tres bienes esenciales: la verdad científica, la salvación espiritual y la virtud cívica.

18. «Por una extraña ironía, la concentración del capital político nunca es tan grande (...) como en el caso de aquellos partidos que tienen como objetivo la lucha contra la concentración del capital económico», *ibíd.*, p. 215.

19. *Ibíd.*, p. 235.

20. Pierre Bourdieu, «Capital symbolique et classes sociales», *L'Arc* 72 (1978): 13-19, «Le mort saisit le vif: les relations entre l'histoire incorporée el l'histoire réifiée», *Actes de la recherche en sciences sociales* 32-33 (abril-junio de 1980): 3-14, «Delegation and Politi-

cal Fetishism», *Thesis Eleven* 10/11 (noviembre de 1985 [1984]): 56-70 (reimpreso en *Language and Symbolic Power*); *Masculine Domination* (Cambridge: Polity, 2002 [1998] [Trad. cstellana: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2003]). Una extensión del ensayo germinal de Bourdieu sobre la familia como colectivo político primordial de la sociedad moderna («The Family as Realized Category», *Theory, Culture and Society* 13, número 3 (julio de 1996 [1993]): 9-26 (reimpreso en *Practical Reasons: On the Theory of Action* (Cambridge: Polity, 1998 [1994]. [Trad. castellana: *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997]) es el provocador análisis de Remi Lenoir sobre las formas históricas de «familiarismo» desde la Edad Media, *Génealogie de la morale familiale* (París: Editions du Seuil, 2003).

21. Bourdieu, *Interventions*, p. 102.

22. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, p. 106. Para una atrevida ilustración histórica y extensión analítica de esta postura, véase Roger Brubaker, *Reframing Nationalism: Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) y *Ethnicity Without Groups* (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

23. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, pp. 120-121 y «El misterio del ministerio: de las voluntades particulares a la voluntad general» [2001], capítulo 3 en este volumen.

24. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, pp. 120-121.

25. Pierre Bourdieu, «Public Opinion Does Not Exist», en *Communication and Class Struggle*, editado por A. Matelart y S. Siegelaub (Nueva York: International General/IMMRC, 1979 [1971], p. 224; véase también «Remarques à propos de la valeur scientifique et des effets politiques des enquêtes d'opinion», *Pouvoirs* 33 (abril de 1985): 131-139 (traducción en *In Other Words*, 1987). El propósito y el impacto de este ensayo lo comenta Patrick Champagne en «Hacer hablar a la gente», capítulo 6 de este volumen.

26. El incipiente conflicto de legitimidad entre votar y hacer encuestas y su oposición conjunta a la manifestación en las calles como medio de construcción del grupo social, los analiza en profundidad Patrick Champagne en, *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique* (París: Editions de Minuit, 1990). La variabilidad histórica y los presupuestos sociales ocultos de las votaciones lo analiza Olivier Christin en «Las votaciones bajo el Antiguo Régimen», capítulo 6 de este volumen.

27. Estos estudios se publicaron entre 1971 y 1996 y sus resultados principales se encuentran reunidos en *The Rules of Art: Genesis and Structure of Artistic Field* (Cambridge: Polity, 1996 [1992]), *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power* (Cambridge: Polity, 1996 [1989]) y en el curso inédito de Bourdieu en el Collège de France a principios de la década de 1990 sobre la invención del Estado. El significado y la anatomía del «campo de poder» se analiza en profundidad en Loïc Wacquant, «Tras las huellas del poder simbólico. La disección de la "nobleza de Estado"», capítulo 7 de este volumen.

28. Bourdieu, *The State Nobility*, p. 376.

29. Pierre Bourdieu, «Rethinking the State: On the Genesis and Structure of the Bureaucratic Field», *Sociological Theory* 121-1 (marzo de 1994 [1993]): 1-19 (reeditado en *Razones prácticas*).

30. Bourdieu, et al., *The Weight of the World* e *Interventions*, pp. 245-252.

31. Bourdieu, «De la casa del rey a la razón de Estado: un modelo de la génesis del campo burocrático» [1997], capítulo 2 de este volumen.

32. «La construcción del Estado va estrechamente unida a la construcción de una especie de trascendente histórico compartido que, como resultado de un proceso prolongado de personificación, se convierte en inmanente a todos los "sujetos". A través del marco que impone sobre las prácticas, el Estado instituye e inculca formas simbólicas de pensamiento comunes, formas estáticas de clasificación [...] De este modo, el Estado crea las condiciones para una inmediata orquestación del habitus que es en sí misma la creación de un consenso sobre este conjunto de autoevidencias compartidas que constituyen el sentido común». Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations* (Cambridge: Polity, 2000 [1997]), p. 175. [Trad. castellana: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.]

33. Bourdieu, *The State Nobility*, p. 558-559.

34. Para una muestra temática de los números de *Actes de la recherche en sciences sociales* publicados sólo en la década pasada, ver «Política» (91-92, marzo 1992), «Literatura y política» (111-112, marzo 1996), «Violencia» (120, diciembre 1997) y «Votos» (140, diciembre 2001); y más específicamente sobre el Estado, «La historia del Estado» (116-117, marzo 1997), «Génesis del Estado moderno» (118, junio 1997), «Del Estado social al Estado penal» (124, septiembre 1998) y «Ciencia de Estado» (133, junio 2000).

Los diferentes usos de la teoría del campo político de Bourdieu incluyen los de David Stark y Lazlo Bruszt sobre la democratización y el cambio económico en la Europa Oriental postsoviética (*Postsocialist Pathways: Transforming Politics and Property in East Central Europe* [Cambridge: Cambridge University Press, 1998]), Raka Rray sobre los movimientos de mujeres en la India urbana (*Fields of Protest: Women's Movements in India* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999]), Robert W. Hefner sobre el islam y la democracia en Indonesia (*Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* [Princeton: Princeton University Press, 2000]), Gil Eyal sobre la ruptura de Checoslovaquia (*The Origins of Postcommunist Elites: From the Prague Spring to the Breakup of Czechoslovakia* [Minneapolis: University of Minesota Press, 2003]), George Steinmetz sobre la formación del Estado colonial alemán (*The Devil's Handwriting: Precoloniality, Ethnography and Native Policy in the German Overseas Empire* [Princeton: Princeton University Press, 2004]), Georgi Derlugian sobre la rebelión nacionalista en Chechenia (*Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus* [Londres: Verso, 2004]) y Craig Calhoun sobre radicalismo político (*Social Bases of Political Radicalism* [Chicago: University of Chicago Press, 2005]).

35. Ver, entre los libros influyentes sobre los partidos: Michel Offerlé, *Les Partis politiques* (París: Presses Universitaires de France, 1987) y Bernard Pudal, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF* (París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1989); sobre la presidencia: Bernard Lacroix y Jacques Lagroye, eds., *Le Président de la République* (París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992); sobre votaciones: Daniel Gaxie, *Le cens caché. Inégalités culturelles et ségrégation politique* (París: Seuil, 1978) y Alan Garrigou, *Le vote et la vertu. Comment les français sont devenus électeurs* (París: Presses de la Fondation Nationale de Sciencies Politiques, 1992); sobre sondeos: Loïc Blondiaux, *La fabrique de l'opinion. Une histoire sociale des sondages*

(París: Seuil, 1998); sobre manifestaciones: Pierre Favre, ed., *La manifestation* (París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990); sobre crisis políticas: Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques* (París: Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1992); y sobre movimientos sociales: Eric Neceu, *Sociologie des mouvements sociaux* (París: Montchrestien, 1996). Consultar también la sección temática sobre Bourdieu y ciencia política editada por Bertrand Voutrat, «Débat: À propos de Pierre Bourdieu», *Revue Suisse de science politique* 8, número 2 (verano 2002): 101-50.

36. Ver especialmente Bourdieu, *Interventions*.

37. Esto es particularmente visible en el caso de la edición y de los medios de comunicación: la sociología de Bourdieu de los campos de la producción cultural (*The Field of Cultural Production* [Nueva York: Columbia University Press, 1994]) fue la clave para lanzar con pleno éxito una editorial, Raisons d'agir Editions y de la eficacia de su crítica al periodismo (*Sobre la televisión* estuvo en la lista de *best sellers* durante meses debido a las furiosas reacciones contra él por parte de los periodistas, que hicieron de publicistas activos de un análisis que ellos consideraban sacrílego).

38. Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, «On the Cunning of Imperialist Reason», *Theory, Culture and Society* 16, número 1 (Febrero de 1999 [1998]): 41-57, traducción castelana: «La astucia de la razón imperialista», en el capítulo 9 de este volumen. Ver también el número doble de *Actes de la recherche en sciences sociales* sobre ese tema (121-122, marzo 1998) y el estudio multidisciplinar de Yves Dezalay y Brian G. Garth sobre la difusión y la exportación mundial de las concepciones de Estados Unidos del «imperio de la ley» y la «sociedad civil» por parte de fundaciones filantrópicas y agencias internacionales, *Global Prescriptions: The Production, Exportation and Importation of a New Legal Orthodoxy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002).

39. Pierre Bourdieu, «Les conditions sociales de la circulation des idées», *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 14, número 1-2 (1990): 1-10: *Firing Back: Against the Tyranny of the Market* 2 (Londres: Verso, 2003 [2001] [trad. castellana: *Contrafuegos 2: por un movimiento social europeo*, Barcelona, Anagrama, 2001]); *Interventions*, pp. 443-450 y 457-475.

40. Pierre Bourdieu, «L'emprise du journalisme», *Actes de la recherche en sciences sociales* 101-102 (marzo de 1994): 3-9 (reimpreso en *On Television and Journalism* (Londones: Pluto, 1998 [1996]). En la versión en inglés de este ensayo incluido en *On Television*, el título del artículo de Bourdieu se traduce incorrectamente como «El poder del periodismo» que hace incomprensible su admonición en la primera línea del texto al afirmar que «el objetivo aquí no es "el poder de los periodistas" y menos aún del periodismo como "cuarto poder"».

41. Para una disección histórica de la cristalización de la categoría mental y social del «intelectual» en torno al Caso Dreyfus y a las raíces sociales de su resistencia de la mano de la teoría del campo, léase a Christophe Charle, *Naissance des «intellectuels»* (París: Minuit, 1990), sobre la reactivación del modelo de Zola por Bourdieu, léase a Jean-Philippe May, «The Prophetic Exigency: Zola, Bourdieu and the Memory of Dreyfusism», *Contemporary French Civilization* 24, número 2 (verano-otoño de 2000): 321-340.

42. Pierre Bourdieu «The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World», *Telos* 81 (otoño de 1989): 99-110; *The Rules of Art*, 339-348.

43. Ver en particular Poupeau y Discepolo «Investigación y compromiso» en este volumen.

44. Pierre Bourdieu, *Propos sur le champ politique* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000), 99-107, *Firing Back*, p. 363; Loïc Wacquant, «Critical Thought as Solvent of Doxa», *Constellations* 11, número 1 (primavera de 2004 [2001]): 97-101.

45. *Pascalian Meditations*, 215.

46. Bourdieu, «Le mort saisit le vif», y *Pascalian Meditations*, p. 216.

47. Es esta primacía del consentimiento inconsciente a los mandatos del mundo social a través de la personificación de las relaciones existentes de dominación lo que lleva a Bourdieu «poco a poco a desterrar la palabra ideología» (*ibíd.*, p. 216). El sociólogo da como ilustración la encarnación del nacionalismo y de las «pasiones mortales de todos los racismos (de etnicidad, de género o de clase)» que son «no menos fuertes entre los dominados que entre los dominantes» (*ibíd.*, pp. 214-217). Sin embargo, para Bourdieu, el paradigma de la somatización de la violencia simbólica es la dominación de género (ver «Masculine Domination Revisited: The Goffman Prize Lecture», *Berkeley Journal of Sociology* 41 (1997): 189-203 y *La dominación masculina*).

48. *Ibíd.*, p. 216 y pp. 276-278.

49. *Ibíd.*, pp. 280-284.

50. Compárese el tratamiento de Bourdieu de la «cuestión de justificación» y los «efectos simbólicos del capital» (*Practical Reasons*, cap. 4 y *Pascalian Meditations*, 279-288) con el punto de vista de Charles Taylor y Amy Gutman sobre la política del multiculturalismo, *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1992), la teoría de la justicia y de la diversidad cultural en la era global de Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton University Press, 2002) y el intercambio de relaciones entre redistribución y reconocimiento de Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Londres: Verso, 2003).

51. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, p. 83.

52. Bourdieu, *In Other Words*, pp. 178-184. La crítica de Bourdieu a la concepción de la acción comunicativa y de la ética de Habermas parece que se dirige fácilmente a los teóricos políticos del reconocimiento y a los partidarios del multiculturalismo; ver *Pascalian Meditations*, pp. 80-88.

2

De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático

Pierre Bourdieu

Esta investigación tiene el propósito de examinar la génesis del Estado para intentar descubrir en ella las características específicas de la razón de Estado que la evidencia asociada al acuerdo entre los espíritus formados por el Estado, los espíritus de Estado, y las estructuras del Estado, tienden a disimular.[1] Se trata menos de interrogarse sobre los factores de la emergencia del Estado que sobre la lógica del proceso histórico según el cual se ha producido la emergencia de esa realidad histórica que es el Estado, en su forma dinástica y después burocrática; se trata menos de describir, a modo de un relato genealógico, el proceso de autonomización de un campo burocrático, obedeciendo a una lógica burocrática, que de construir un *modelo* de ese proceso; esto es, más precisamente, un modelo de la transición del Estado dinástico al Estado burocrático, del Estado reducido a la casa del rey al Estado constituido como campo de fuerzas y campo de luchas orientadas al monopolio de la manipulación legítima de los bienes públicos.

Como señala R. J. Bonney,[2] al estudiar el «Estado-nación moderno» corremos el riesgo de perder de vista el Estado dinástico que le ha precedido «durante la mayor parte del período previo a 1660 (y algunos dirían que bastante más allá) la mayoría de las monarquías europeas no eran Estados-naciones tal como los concebimos, con la excepción –más bien fortuita– de Francia».[3] La falta de una distinción clara entre el Estado di-

nástico y el Estado-nación hace imposible percibir la especificidad del Estado moderno, que nunca se revela tan perfectamente como en la larga transición que conduce al Estado moderno y en el trabajo de invención, de ruptura y de redefinición que en él se realiza.

(Pero tal vez habría que ser aún más radical, como W. Stieber,[4] y negarle el nombre de Estado al Estado dinástico. Stieber insiste sobre el poder limitado del emperador germánico en tanto que monarca designado por una elección que exigía la sanción papal: la historia alemana del siglo XV está marcada por una política de príncipes, de facciones, caracterizada por estrategias patrimoniales orientadas a la prosperidad de las familias y de su patrimonio (*estate*) principesco. Ahí no hay ningún rasgo del Estado moderno. Es solamente en la Francia y la Inglaterra del siglo XVII donde aparecen los principales rasgos distintivos del Estado moderno en vías de emergencia. Pero la política europea de 1330 a 1650 sigue caracterizándose por la visión personal como propietarios, «*proprietary*», que los príncipes tenían de su gobierno, por el peso de la nobleza feudal en la política y, también, por la pretensión de la Iglesia a definir las normas de la vida política).

Hay que interrogarse no sobre los factores de la aparición del Estado, sino sobre la lógica del proceso histórico según el cual fue producido, en y por una suerte de *cristalización*, la *emergencia* en tanto que sistema de esta realidad histórica sin precedente que es el Estado dinástico y, más extraordinario todavía, el Estado burocrático.

La especificidad del Estado dinástico

La acumulación inicial de capital se realiza según la lógica característica de la *casa*, estructura económica y social completamente original, sobre todo por el *sistema de estrategias de reproducción* con las que se asegura su perpetuación. El rey, actuando como el «jefe de la casa», se sirve de las propiedades de la casa (y, en particular, de la nobleza como capital simbólico acumulado por un grupo doméstico según un conjunto de estrategias, entre las cuales la más importante es el matrimonio) para construir un Estado, como administración y como territorio, que se sustrae poco a poco a la lógica de la «casa».

Es necesario detenerse aquí en las cuestiones previas del método: *la ambigüedad del Estado dinástico* que, desde el origen, presenta ciertos

rasgos «modernos» (por ejemplo, la actuación de los juristas que disponen de una cierta autonomía con respecto a los mecanismos dinásticos por el hecho de mantener un vínculo con el modo de reproducción escolar y por su competencia técnica), se presta a lecturas que tienden a disolver la ambigüedad de la realidad histórica: la tentación del «etnologismo» puede apoyarse sobre rasgos arcaicos tales como lo sagrado que puede reducirse a un rito primitivo de consagración a condición de olvidar que ésta va precedida por una aclamación, o la curación de las escrófulas, garante de un carisma hereditario, transmitido por la sangre, y de una delegación divina; inversamente, el etnocentrismo (con el anacronismo que conlleva), puede atenerse a los únicos indicios de la modernidad, tales como la existencia de principios abstractos y de leyes, producidos por los canonistas. Pero, sobre todo, una comprensión superficial de la etnología impide utilizar los propios conocimientos de ésta sobre las «sociedades dinásticas» para hacer una etnología de las cimas del Estado.

Podemos afirmar, por tanto, que los rasgos más fundamentales del Estado dinástico pueden deducirse, de alguna manera, del modelo de la casa. Para el rey y su familia, el Estado se identifica con la «casa del rey», entendida como un patrimonio que engloba a una familia, es decir, a la familia real misma, que hay que administrar como buen «jefe de la casa» (*capmaysouè*, como dicen los bearneses). Englobando el conjunto del linaje y de sus posesiones, la casa trasciende a los individuos que la encarnan, comenzando por el mismo jefe que debe saber sacrificar sus intereses o sus sentimientos particulares a la perpetuación de su patrimonio material y, sobre todo, simbólico (el honor de la casa o el nombre del linaje).

Según Andrew W. Lewis,[5] el *modo de sucesión* define a la realeza. La realeza es un *honor* transmisible por linaje agnático hereditario (derecho de sangre) y por primogenitura, y el Estado o la realeza se reducen a la familia real. Según el modelo dinástico, que se instaura en la familia real y se generaliza a toda la nobleza, el *honor* principal y las tierras patrimoniales individuales pasan al hijo primogénito, al *heredero*, cuyo matrimonio es administrado como un asunto político de la más alta importancia; la casa se protege contra la amenaza de la división otorgando infantados a los hijos menores, compensaciones destinadas a asegurar la concordia entre los hermanos (los testamentos de los reyes recomiendan a cada uno aceptar su parte y no rebelarse), casándolos con herederas o consagrándolos a la Iglesia.

Podemos aplicar a la realeza francesa y a la inglesa, y esto hasta una época bastante avanzada, aquello que Marc Bloch decía del señorío medieval, fundado sobre la «fusión del grupo económico y del grupo soberano».[6] Es el poder paternal el que constituye el modelo de dominación: el dominante otorga protección y cuidado. Como en la antigua Cabilia, las relaciones políticas no son independientes de las relaciones de parentesco y siempre son pensadas según el modelo de esas relaciones; lo mismo sucede con respecto a las relaciones económicas. El poder reposa sobre las relaciones personales y las relaciones afectivas socialmente instituidas, tales como la fidelidad,[7] el «amor», la «confianza», y activamente sostenidas, sobre todo, por la «largueza».

La transcendencia del Estado en relación al rey que lo encarna durante un tiempo es la transcendencia de la corona, es decir, la de la «casa» y el Estado dinástico que le queda subordinado hasta en su dimensión burocrática. Felipe el Hermoso es todavía un jefe de linaje, rodeado de su propia parentela; la «familia» está dividida en diversas «cámaras», servicios especializados que siguen al rey en sus desplazamientos. El principio de legitimación es la genealogía, garante de los lazos de sangre. De esta manera podemos comprender la mitología de los dos cuerpos del rey, que tanto ha hecho hablar a los historiadores después de Kantorowicz, y que designa simbólicamente esta dualidad de la institución trascendente y de la persona que la encarna temporalmente y provisionalmente (una dualidad que se observa también en los campesinos bearneses donde los miembros masculinos de la casa, entendida como conjunto de bienes y conjunto de miembros de la familia, se designaban a menudo por su nombre seguido del nombre de la casa, lo que implica, cuando son yernos pertenecientes a otros linajes, la pérdida de hecho de su apellido). El rey es un «jefe de la casa», socialmente comisionado para desarrollar una política dinástica en el interior de la cual las estrategias matrimoniales tienen un lugar decisivo al servicio de la grandeza y de la prosperidad de la «casa».

Muchas de esas *estrategias matrimoniales* tienen la finalidad de promover la extensión territorial gracias a las uniones dinásticas fundadas en la sola persona del príncipe. Podríamos citar un ejemplo de la dinastía de los Hasburgo que extendió considerablemente su imperio en el siglo XVI mediante una hábil política matrimonial: Maximiliano I adquirió el Franco-Condado y los Países Bajos mediante su matrimonio con María de Borgoña, hija de Carlos el Temerario; su hijo, Felipe el Hermoso

se casó con Juana la Loca, reina de Castilla, unión de la que nacería Carlos V. Tampoco cabe duda de que numerosos conflictos, comenzando por las denominadas Guerras de Sucesión, fueran una manera de perseguir las *estrategias de sucesión* con otros medios. «La guerra de sucesión de Castilla (174-1479) es un caso bien conocido; sin la victoria de Isabel sería la unión dinástica entre Castilla y Portugal, más que la de Castilla y Aragón, la que resultaría viable. La guerra de Carlos V contra el duque de Güeldres llevará Güeldres a la unión con Borgoña en 1543: si el duque luterano Guillermo hubiera sido vencedor, habríamos podido ver la formación de un sólido Estado anti-hasburgo, agrupado en torno a Clèves, Juliers y Berg y extendiéndose hasta Zuyderzee. Sin embargo, la partición de Clèves y de Juliers en 1614, después de la Guerra de Sucesión, puso fin a esa vaga posibilidad. En el Báltico, la unión de las coronas de Dinamarca, Suecia y Noruega llegó a su fin en 1523; pero, con ocasión de cada una de las guerras entre Dinamarca y Suecia que siguieron, la cuestión se plantearía de nuevo, y sólo en 1560, cuando Suecia alcanzó sus «fronteras naturales», se resolvió la lucha dinástica entre las casas de Oldenburg y de Vasa. En Europa oriental, los reyes Jaguelones constituirían, entre 1386 y 1572, una unión dinástica entre Polonia y Lituania que se transformaría en unión constitucional después de 1569. Pero la unión dinástica de Suecia y de Polonia fue la meta reconocida de Segismundo III y no dejaría de ser la de los reyes de Polonia hasta 1660. También tenían ambiciones en Moscovia y, en 1610, Ladislas, hijo de Segismundo III, fue elegido zar después de un golpe de Estado de los boyardos.[8]

Una de las virtudes del modelo de la casa es que permite prescindir de la visión teleológica fundada sobre la ilusión retrospectiva que hace de la construcción de Francia un «proyecto» mantenido por los reyes sucesivos: así, por ejemplo, Cheruel, en su libro *Histoire de l'administration monarchique en France*, invoca explícitamente la «voluntad» de los Capetos de hacer el Estado monárquico francés y, no sin sorpresa, veremos a ciertos historiadores condenar la institución del infantado como «desmembramiento» del dominio real.

De esa forma, la lógica dinástica da cuenta de las estrategias políticas de los Estados dinásticos al permitir observar las estrategias de reproducción de un tipo particular. Pero aún hay que plantear la cuestión de los medios o, mejor, de los recursos particulares de los que dispone la familia real y que le permiten triunfar en la competición con sus rivales.

(Norbert Elias que es el único, que yo sepa, que lo planteó explícitamente, propone, con lo que él denomina la «ley del monopolio», una solución que no discutiré aquí en detalle pero que me parece retórica e incluso tautológica: «Cuando, en una unidad social de una cierta dimensión, un gran número de unidades sociales más pequeñas, que por su interdependencia forman la gran unidad, disponen de una fuerza social más o menos igual y pueden, de esta manera, libremente –sin ser incomodadas por los monopolios ya existentes–, rivalizar por la conquista de las oportunidades de poder social, en primer lugar los medios de subsistencia y de producción, la probabilidad es grande de que unos salgan vencedores y los otros vencidos en este combate y que las oportunidades terminen por caer en las manos de un pequeño número, mientras que los otros serán eliminados o acabarán en la corte de algún otro».)[9]

Dotado de un «poder de naturaleza semilitúrgica» que sitúa al rey «aparte del resto de los potentados, sus rivales»,[10] acumulando la soberanía (derecho romano) y los señoríos feudales, lo que le permite actuar como monarca dentro de la *lógica feudal*, el rey ocupa una posición distinta y distintiva que, en tanto que tal, asegura una *acumulación inicial de capital simbólico*. Es un jefe feudal el que posee esta propiedad particular de poder, con posibilidades razonables de ver *reconocida* su *pretensión* de llamarse *rey*: en efecto, según la lógica de la «burbuja especulativa», tan querida a los economistas, está autorizado a creerse rey porque los otros creen (al menos en alguna medida) que él es rey, donde cada uno debe contar por adelantado con el hecho de que los otros cuentan con el hecho de que él es el rey. Un diferencial mínimo es suficiente para crear una desigualdad máxima, porque le diferencia de todos los otros. Por otro lado, el rey se encuentra situado en posición *central* y, por esta razón, dispone de informaciones sobre todos los otros –que, salvo *coalición*, no se comunican más que a través de él–, y puede controlar sus alianzas. Se encuentra, así, situado por encima de la contienda, predispuesto, por tanto, a cumplir una función de árbitro, de instancia de apelación.

(Aquí podemos citar, a título de ejemplificación de este modelo, un análisis de Muzaffar Alam, que muestra cómo, tras la caída del imperio Mughal, vinculado al declive de la autoridad imperial y al reforzamiento de la autoridad de los nobles locales y de la autonomía provincial, los jefes locales continúan perpetuando «la referencia al menos a una apariencia de centro imperial», investido de una función legitimadora: «Además, en las condiciones de un aventurerismo político y militar descontrola-

do, que acompañaba y seguía al declive del poder imperial, ninguno de los aventureros fue lo bastante fuerte como para ganarse la lealtad de los otros y para sustituir el poder imperial. Todos luchaban por separado para hacer fortuna y amenazaban la posición y las propiedades de los demás. Sólo algunos de ellos pudieron establecer, no obstante, su dominio sobre los demás. Cuando trataron de validar institucionalmente sus expolios, necesitaron un *centro para legitimar sus adquisiciones*».)[11]

Las contradicciones específicas del Estado dinástico

La acumulación inicial de capital se opera en beneficio de una persona: el Estado burocrático naciente (y el modo de gestión y de reproducción burocrático, escolar, que está asociado a él) se mantiene como la propiedad personal de una «casa» que continúa obedeciendo a un modo de gestión y de reproducción patrimonial. El rey expropia los poderes privados en beneficio, a su vez, de un poder privado; perpetúa, en su propia dinastía, un modo de reproducción familiar antinómico a ese que ha instituido (o que se instituye) en la burocracia (con la referencia al mérito y la competencia). Concentra las diferentes formas de poder, económico y simbólico sobre todo, y las redistribuye según formas «personales» («largueza») destinadas a suscitar formas de adhesión «personales». De ahí, todos los tipos de contradicciones que juegan un papel determinante en la transformación del Estado dinástico, aunque omitamos, muy a menudo, contarlas entre los factores de «racionalización» (tales como la competencia entre los Estados –las guerras internacionales que imponen la concentración y la racionalización del poder, proceso autosostenido ya que se necesita el poder para hacer una guerra que necesita de la concentración del poder– o la concurrencia entre el poder central y los poderes locales).

Se observa, de un lado, y hasta una época tardía, la permanencia de estructuras antiguas de tipo patrimonial. Es, por ejemplo, la supervivencia, observada por Roland Mousnier,[12] en el seno mismo del sector más burocratizado, del *modelo señor/siervo, protector/«protegido»*. Queriendo mostrar que no podemos atenernos a la historia de las instituciones para comprender el funcionamiento real de las instituciones gubernamentales, Richard Bonney indica: «Es el sistema de patronazgo y de clientela el que constituye la fuerza activa tras la fachada del sistema ofi-

cial de la administración, desde luego, más fácil de describir, ya que, por su naturaleza, las relaciones de patronazgo escapan al historiador; por tanto, la importancia de un ministro, de un secretario de Estado, de un administrador de finanzas o de un consejero del rey, depende menos de su título que de su influencia, o de la de su patrón. Esta influencia ligada, en gran medida, a la personalidad del personaje pero, también, a la del patronazgo».[13]

Otro rasgo revelador, la existencia de *clanes de base familiar* (a menudo, designados de modo equívoco de «partido») que, paradójicamente, contribuyen de manera indirecta a imponer la burocratización: «Los grandes clanes nobiliarios leales o contestatarios son estructurales a la monarquía y «el favorito» ejerce su poder absoluto contra la familia real, contestatario o susceptible de serlo».[14]

Las ambigüedades de un sistema de gobierno que mezcla lo doméstico y lo político, la casa real y la razón de Estado, son, sin duda, paradójicamente, un de los principios mayores, por las contradicciones que engendran, de refuerzo de la burocracia: la emergencia del Estado se realiza, por una parte, gracias a los malentendidos surgidos del hecho de que podemos, de buena fe, explicar las estructuras ambiguas del Estado dinástico en un lenguaje, particularmente el del derecho, que les da un fundamento distinto y por esta vía prepara su superación.

Sin duda, por expresarse en el lenguaje del derecho romano, que favorece una interpretación etnocéntrica de los textos jurídicos, el principio dinástico se ha convertido, poco a poco, entre los siglos XIV y XV, en un nuevo principio propiamente «estatal». El principio dinástico que juega un papel central desde los Capetos (coronamiento del heredero desde la infancia, etcétera), alcanza su pleno desarrollo con la constitución de la *familia real*, compuesta de hombres y mujeres con sangre real en las venas (el «principio de sangre»). La metáfora típicamente dinástica de la sangre real se elabora por medio de la lógica del *derecho romano* que usa la palabra sangre (*jura sanguinis*) para expresar la filiación. Charles V reestructura la necrópolis de Saint-Denis: todas las personas de sangre real (incluso mujeres e infantes, niños y niñas, hasta los que mueren jóvenes) son inhumados en torno a Saint Louis.

El principio jurídico se apoya sobre una reflexión a propósito de la noción típicamente dinástica de la corona como principio de soberanía que está por encima de la persona real. A partir del siglo XIV, es una palabra abstracta la que designa el patrimonio del rey («dominio de la co-

rona», «ingresos de la corona») y «la continuidad dinástica, la cadena de los reyes de la que su persona no es más que un eslabón».[15] La corona implica la inalienabilidad de las tierras y de los derechos feudales de dominio real, además del reino en sí mismo; evoca la *dignitas* y la *majestas* de la función real (poco a poco distinguidas de la persona del rey). Así, la idea de corona es la idea de una instancia autónoma, independiente de la persona del rey que, por una reinterpretación de la idea de casa se constituye poco a poco y trasciende a sus propios miembros.

Los juristas tienden sin duda a mantener una confusión creativa entre la representación dinástica de la casa, en la que todavía creen, y la representación jurídica del Estado como *corpus mysticum* a la manera de la Iglesia (Kantorowicz).

Paradójicamente, es el peso de las estructuras de parentesco y las guerras de palacio que amenazan la perpetuación de la dinastía y el poder del príncipe los que favorecen por todas partes, desde los imperios arcaicos hasta los Estados modernos, el desarrollo de formas de autoridad independientes del parentesco, tanto en su funcionamiento como en su reproducción. La empresa del Estado es el lugar de una oposición análoga a la que Berle y Means han introducido a propósito de la empresa de los «propietarios» (*owners*) hereditarios del poder y de los «funcionarios» (*managers*), «cargos» reclutados por su competencia y desprovistos de títulos hereditarios. Esta oposición no debe reificarse, tal como lo hemos hecho con la empresa. Las exigencias de las *luchas intra-dinásticas* (*entre los hermanos*, sobre todo), están al principio de los primeros esbozos de la *división del trabajo de dominación*. Son los herederos los que deben apoyarse sobre los *managers* para perpetuarse; son ello quienes, a menudo, deben servirse de nuevos recursos que ofrece la centralización burocrática para vencer las amenazas por parte de sus rivales dinásticos: es el caso, por ejemplo, en el que un rey se sirve de los recursos que le procura el tesoro para comprar a los jefes de los linajes competidores o, más sutilmente, cuando controla la competencia entre sus allegados distribuyendo jerárquicamente los beneficios simbólicos que procura la organización curial.

Encontramos, así, más o menos universalmente, una tripartición del poder con, al lado del *rey*, *los hermanos del rey* (en sentido amplio), rivales dinásticos cuya autoridad reposa sobre el principio dinástico de la casa, y los *ministros del rey*, *homines novi* las más de las veces, reclutados por su competencia. Podemos decir, simplificando mucho, que el rey ne-

cesita tener ministros para limitar y controlar el poder de sus hermanos y de los que él puede, a la inversa, servirse para limitar y controlar el poder de los ministros.

> Los grandes imperios agrarios, compuestos en su gran mayoría por pequeños productores agrícolas que viven en comunidades cerradas sobre ellas mismas y dominadas por una minoría que asegura el mantenimiento del orden y la gestión de la violencia (los guerreros) y la gestión de la sabiduría oficial, conservada por escrito (los escribas), operan una ruptura neta de los lazos familiares instituyendo *grandes burocracias de parias*, excluidos de la reproducción política, eunucos, sacerdotes consagrados al celibato, extranjeros sin lazos de parentesco con las gentes del país (en las guardias pretorianas de los palacios y en los servicios financieros de los imperios) y privados de derechos o, en el límite, esclavos que son de propiedad del Estado y cuyos bienes y puestos pueden retornar en todo momento al Estado.[16] En el Egipto antiguo, la distinción es tajante entre la familia real y la alta administración, estando el poder delegado a hombres nuevos antes que a miembros de la familia real. De la misma manera, en la Asiria antigua (Garelli), el *wadu* es a la vez el esclavo y el »funcionario»; en el imperio aqueménida, compuesto por Medos y Persas, los altos funcionarios son, a menudo, griegos. Lo mismo ocurre en el imperio Mogol, donde los altos funcionarios son casi todos extranjeros.
>
> Los ejemplos más destacados nos los proporciona el imperio otomano. Lectores de Bajazet, tenemos una idea de la amenaza permanente que los hermanos y el visir, personaje burocrático comisionado, entre otras cosas, para controlar a los primeros, representan para el príncipe. Solución radical, después del siglo XV, la ley del fatricidio impone que los hermanos del príncipe sean sacrificados desde su advenimiento.[17] Como en otros muchos imperios del Oriente antiguo, son los extranjeros, en el caso particular de los cristianos renegados, islamizados, los que acceden a posiciones de altos dignatarios.[18] El imperio otomano se dota de una administración cosmopolita;[19] lo que denominamos la «recogida», permite que se doten de «personas devotas». El *kul* otomano designa a la vez al esclavo y al servidor del Estado.

Podemos así enunciar la ley fundamental de esta *división inicial del trabajo de dominación* entre los herederos, rivales dinásticos dotados del poder reproductor pero reducidos a la impotencia política, y los oblatos, poderosos políticamente pero desprovistos del poder reproductor: para limitar el poder de los miembros hereditarios de la dinastía, se recurre, para las posiciones importantes, a individuos ajenos a la dinastía, a *ho-*

mines novi, a *oblatos* que deben todo al Estado al que sirven y que pueden, al menos teóricamente, perder en cualquier momento el poder que han recibido de él; pero para protegerse contra la monopolización del poder que amenaza a todo detentador de un poder fundado sobre una competencia especializada, más o menos singular, se recluta a *homines novi* de tal manera que no tengan *posibilidad alguna de reproducirse* (el extremo son los eunucos o los clérigos consagrados al celibato) y de perpetuar su poder por vías de tipo dinástico o de fundar durablemente su poder en una legitimidad autónoma, independiente de la que el Estado permite, condicionalmente y temporalmente, por medio de su estatuto de funcionarios. (El hecho de que el Estado pontifical evolucionó tan precozmente, desde los siglos XII y XIII, hacia un Estado burocrático, se debe tal vez a que escapó de entrada al modelo dinástico de la transmisión familiar –que se perpetua, a veces, a través de la relación tío-sobrino–, y a que no tenga territorio, al reducirse a la fiscalidad y a la justicia).

No terminaríamos de reseñar, en las civilizaciones más diversas, los *ejemplos* de los efectos de esta ley fundamental, es decir, de las medidas que tienden a evitar la constitución de un contrapoder de la misma naturaleza que el poder dinástico (feudo), poderes independientes, sobre todo en su reproducción hereditaria (es en este punto en el que se sitúa la bifurcación entre el feudalismo y el imperio). Así, en el imperio otomano, se atribuye a los grandes un *timar*, rentas de la tierra, pero no su propiedad. Otra disposición muy frecuente: la atribución de poderes estrictamente *vitalicios* (el celibato de los clérigos) con el recurso, sobre todo, a los oblatos (advenedizos, desarraigados) y a los parias: el oblato es la antítesis absoluta del hermano del rey; al esperar todo del Estado (o, en otro contexto, del partido), ofrece todo al Estado al que no puede oponer nada, al no tener ni interés ni fuerza propias; el paria es el límite del oblato, ya que puede, en cualquier momento, ser reenviado a la nada de la que salió mediante la generosidad del Estado (por ejemplo los «becarios», surgidos milagrosamente del sistema escolar, sobre todo bajo la Tercera República).

Como en los imperios agrarios, en Francia, bajo Felipe Augusto, la burocracia se recluta entre los *homines novi* de baja extracción. Y, como ya hemos visto, los reyes de Francia no cesan de apoyarse sobre los «favoritos», distinguidos, la palabra lo dice, por una elección arbitraria, para contrarrestar el poder de los grandes. Las luchas son incesantes entre los próximos (genealógicamente) y los favoritos que los suplantan en

el favor del príncipe: «Catarina de Medicis detesta a d'Épernon e intenta derribarle por todos los medios. María de Medicis hará lo mismo contra Richelieu durante la "jornada de los inocentes". Gastón de Orleans conspirará sin cesar contra el ministro que le acusa de tiranía al hacer de pantalla entre el rey y su familia. De esa forma, la recaudación se duplica porque el «favorito», convertido ahora en «primer ministro», necesita ser rico, poderoso y estimado para atraer a los clientes que, de otra manera, aumentarían las filas de sus opositores.

La fabulosa riqueza de los d'Épernon, Mazarin o Richelieu les suministraba los medios para su política. A través de d'Épernon y Joyeuse, Enrique II controló el aparato del Estado, el ejército y un cierto número de gobernadores. Gracias a sus dos amigos, se sentía un poco más rey de Francia».[20]

No se puede comprender el papel de los parias más que a condición de percibir la ambigüedad de la competencia técnica, de la *techne* y del *especialista*, principio de un poder virtualmente autónomo y potencialmente peligroso (como lo observa Bernard Guenée, los funcionarios, hasta 1388, se jactan de su fidelidad, por encima de su competencia)[21] y objeto, en muchas sociedades arcaicas, de una profunda ambivalencia: sabemos que en muchas sociedades agrarias, el artesano (*demiourgos*), sobre todo el herrero, pero también el orfebre, el armero, etcétera, es objeto de representaciones y de tratamientos muy ambivalentes y es, a la vez, temido y despreciado, incluso estigmatizado. La posesión de una especialidad, ya se trate de la metalurgia o de la magia –a la que se le asocia a menudo–, de las finanzas o, en otro orden, de la capacidad guerrera (mercenarios, jenízaros, cuerpos de élite del ejército, condotieros, etcétera), puede conferir un poder peligroso. Sucede lo mismo con la escritura: sabemos que, en el imperio otomano, los escribas (*katib*) intentaron confiscar el poder, de la misma manera que las familias de los jeques del Islam intentan monopolizar el poder religioso. En Asiria (Garelli), los escribas, detentadores del monopolio de la escritura cuneiforme, detentaban un gran poder; se les aleja de la corte y, cuando se les consulta, se les divide en tres grupos para que no puedan ponerse de acuerdo. Estas especialidades inquietantes incumben a menudo a grupos étnicos fáciles de identificar culturalmente, se les estigmatiza y se les excluye de la política, del poder sobre los instrumentos de coerción y de las marcas del honor. Por tanto, las especialidades se dejan en manos de grupos parias, lo que permite al grupo dominante y a los representantes de sus valores oficiales servirse de ellos al mismo tiempo que se les rechaza oficialmente. El poder y los privilegios que procuran se encuentran, así, limitados, por la lógica misma de su génesis, a

grupos estigmatizados que no pueden obtener plenamente los beneficios derivados, sobre todo, y esto es lo esencial, en el terreno político.

Los detentadores del poder dinástico tienen interés en apoyarse sobre grupos que, como las minorías especializadas en las profesiones vinculadas a las finanzas, y en particular los judíos (conocidos por su fiabilidad profesional y su capacidad para prestar servicios y proporcionar una mercancía precisa),[22] deben ser o convertirse en impotentes (militar o políticamente) para estar autorizados a manejar los instrumentos que, en malas manos, serían muy peligrosos. Podemos comprender también, de esta manera, desde una cierta perspectiva –la de la división de poderes y de las guerras de palacio–, el paso del ejército feudal al ejército de mercenarios, el ejército profesional asalariado es a la tropa de los «*féaux*» o a la «facción» lo que los funcionarios o el «favorito» son para los hermanos del rey o para los miembros de la casa del rey.

El principio de la contradicción principal del Estado dinástico (entre los hermanos del rey y los ministros del rey) reside en el *conflicto entre dos modos de reproducción*. En efecto, a medida que el Estado dinástico se constituye, que *el campo de poder se diferencia* (en primer lugar el rey, los obispos, los monjes, los caballeros, después los juristas –introductores del derecho romano– y, más tarde, el Parlamento, los mercaderes y los banqueros, después los letrados),[23] y que se instituye un comienzo de división del trabajo de dominación, *se acentúa el carácter mixto*, ambiguo, a veces *contradictorio del modo de reproducción* en vigor en el seno del campo de poder: el Estado dinástico perpetúa un modo de reproducción fundado sobre la herencia y la ideología de sangre y del nacimiento que es antinómico respecto a la que se instituye en la burocracia de Estado, en relación con el desarrollo de la enseñanza, vinculada ella misma a la aparición de un cuerpo de funcionarios: hace coexistir dos modos de reproducción mutuamente exclusivos, el modo de reproducción burocrático, vinculado sobre todo al sistema escolar, por tanto a la competencia y al mérito, que tiende a socavar el modo de reproducción dinástico, genealógico, en sus fundamentos mismos, en el principio mismo de su legitimidad de la sangre y el nacimiento.

El paso del Estado dinástico al burocrático es inseparable del movimiento por el cual la nueva nobleza, la nobleza de Estado (de toga), expulsa a la antigua nobleza, la nobleza de sangre. Se comprueba de paso que los medios dirigentes han sido los primeros en conocer un proceso que se extendió, mucho más tarde, al conjunto de la sociedad: el paso de

un modo de reproducción familiar (que no conoce la división entre lo público y lo privado) y un modo de reproducción burocrático de componente escolar, fundado sobre la intervención de la escuela en el proceso de reproducción.

La oligarquía dinástica y el nuevo modo de reproducción

Pero lo esencial es que, como el señorío medieval según Marc Bloch, el Estado dinástico es un «territorio en el que la explotación está organizada de manera que una parte de los productos esté destinada a un personaje único», «a la vez jefe y dueño del suelo».[24] El Estado dinástico, a pesar de ser burocrático e impersonal, está orientado a la persona del rey: concentra diferentes especies de capital, diferentes formas de poder y de recursos materiales y simbólicos (dinero, honores, títulos, indulgencias y favores) *en las manos del rey* y eso puede, por una *redistribución selectiva*, instituir o sustentar relaciones de dependencia (clientela) o, mejor, el *reconocimiento personal* y perpetuar de este modo su poder.

Así, por ejemplo, puesto que el dinero acumulado por la hacienda del Estado se redistribuye continuamente a categorías bien determinadas de sujetos (bajo la forma, sobre todo, de pagas para los militares o de sueldos para los funcionarios, detentadores de oficios civiles, administradores y gentes de justicia), la génesis del Estado es indisociable de la génesis de un grupo de personas que están vinculados a él, que tienen interés en su funcionamiento. (Haría falta examinar aquí la analogía con la Iglesia: el poder de la Iglesia no se mide verdaderamente, como se cree, por el número de comulgantes, sino, sobre todo, por el número de aquellos que deben directa o indirectamente los fundamentos económicos y sociales de su existencia social y, en particular, sus ingresos, a la existencia de la Iglesia, y que están, por tanto, interesados en su existencia.)

El Estado es una empresa que da beneficio, en primer lugar, al rey mismo y a aquellos que él hace beneficiarios de su largueza. La lucha por construir el Estado se convierte así cada vez más en indisociable de una lucha por apropiarse de los beneficios asociados al Estado (lucha que, con el *welfare state*, se irá extendiendo aún más ampliamente). Como ha mostrado Denis Crouzet,[25] las luchas de influencia en torno al poder tienen por apuesta la ocupación de posiciones centrales propias para procurar las ventajas financieras que los nobles necesitan para asegurarse su

nivel de vida (de ahí, por ejemplo, la adhesión del duque de Nevers a Enrique II o la del joven Guise a Enrique IV a cambio de 1 200 000 libras destinadas a pagar la deuda de su padre, etcétera). En resumen, el Estado dinástico instituye *la apropiación privada de los recursos públicos por parte de ciertas personas*. De la misma forma que el vínculo personal de tipo feudal es contractual y da lugar a remuneraciones ya no tanto en forma de tierra sino en forma de dinero o de poder, los «partidos» luchan entre ellos, sobre todo en el seno del Consejo real, para asegurarse el control del circuito de la contribución.

Así, la ambigüedad del Estado dinástico se perpetúa (y continuará bajo otras formas tras su desaparición) porque existen intereses y ganancias particulares, privados, en la apropiación de lo público, de lo universal, y esas posibilidades siempre renovables están abiertas a la reapropiación (por ejemplo, además de la existencia estructural de la corrupción, la venalidad de los cargos –después del siglo XIV– y el hecho de que los cargos sean hereditarios –el edicto de Paulet de 1604 convierte los cargos en propiedad privada– instituye una «nueva feudalidad»).[26] El poder real debe nombrar comisarios para volver a ocuparse de la administración.[27]

Desde el punto de vista del rey (y del poder central en general), lo ideal sería concentrar y redistribuir la *totalidad* de los recursos, dominando así completamente el proceso de producción del capital simbólico. En realidad, debido a la división del trabajo de dominación, siempre hay pérdidas: los servidores del Estado tienden siempre a servirse *directamente* (en lugar de esperar a la redistribución), a través de sustracciones y desviaciones de recursos materiales y simbólicos. De ahí que exista una verdadera *corrupción estructural* que, tal como lo muestra Pierre-Étienne Will, es el rasgo propio de las autoridades intermedias: además de las «irregularidades regulares», esto es, las extorsiones destinadas a pagar los gastos personales y profesionales, de los que es difícil determinar si se trata de una «corrupción institucionalizada» o de una «financiación informal de los gastos», se dan todas las ventajas que los funcionarios subalternos pueden obtener de su posición estratégica en la circulación de la información desde las posiciones altas a las bajas y de las bajas a las altas, bien vendiendo a las autoridades superiores un elemento de información vital que poseen, bien negándose a transmitir una solicitación o haciéndolo sólo si obtienen algún beneficio, bien rechazando transmitir una orden.[28] De manera general, los que poseen una

autoridad delegada pueden obtener toda suerte de beneficios de su posición de intermediarios. Según la lógica del derecho y el pasarse del derecho (*passe-droit*),[29] todo acto o proceso administrativo puede ser bloqueado y retardado o facilitado y acelerado (contra una cantidad de dinero). El subalterno tiene a menudo una ventaja en relación a las instancias superiores (y a las instancias de control en particular): está próximo al «terreno» y, cuando es *estable* en su puesto, es frecuente que forme parte de la sociedad local. (Jean-Jacques Laffont, a propósito de los modelos formales de la «supervisión», lo concibe, desde la perspectiva de la teoría de los contratos, como un juego con tres personajes, el empresario, el capataz *[supervisor]*, y los obreros.[30] Aunque el modelo da buena cuenta de la posición estratégica del *supervisor* que puede amenazar a los obreros revelando información [decir quién es el responsable del descenso de los resultados] y ocultando la verdad al empresario, es bastante irreal: pasa por alto, sobre todo, los efectos de las disposiciones y las constricciones del campo burocrático que pueden imponer la censura a las inclinaciones egoístas.)

De esta manera, podemos describir la corrupción como un escape en el proceso de acumulación y concentración de capital estatal, dado que los actos de exacción y redistribución directos que permite la acumulación de capital económico y simbólico en los niveles inferiores (los de los procónsules o los señores feudales que son «reyes» a una escala inferior), tienen la consecuencia de impedir o frenar el paso del feudalismo al imperio o de favorecer la regresión del imperio hacia el feudalismo.

La lógica del proceso de burocratización

De esta forma, la primera afirmación de la distinción entre lo público y lo privado ocurre en la esfera del poder. Conduce a la constitución de un orden propiamente político de los poderes públicos, dotado de su lógica propia (la razón de Estado), de sus valores autónomos, de su lenguaje específico y distinto del doméstico (real) y del privado. Esta distinción tendrá que extenderse ulteriormente a toda la vida social; pero ha de comenzar, de alguna manera, con el rey, con el espíritu del rey y de su entorno, con respecto al cual todo lleva a confundir, por una suerte de narcisismo de institución, los recursos o los intereses de la institución con los recursos y los intereses de la persona. La fórmula «el Estado soy yo»

expresa antes que nada la confusión del orden público con el orden privado que define al Estado dinástico y contra el que deberá construirse el Estado burocrático, suponiendo la disociación de la posición y de su ocupante, de la función y del funcionario, del interés público y de los intereses privados, particulares, con la virtud del desinterés otorgado al funcionario.

La Corte es un espacio a la vez público y privado; que puede describirse incluso como una confiscación del capital social y del capital simbólico en beneficio de una persona, una monopolización del espacio público. El patrimonialismo es esa suerte de golpe de Estado permanente por medio del cual una persona se apropia de la cosa pública, un desvío de la propiedad en beneficio de la persona y de los beneficios vinculados a la función (lo que puede adoptar formas muy diversas y, aunque sea particularmente visible en la fase dinástica sigue siendo una posibilidad permanente en las fases ulteriores, con el presidente de la República usurpando los atributos del monarca o, en otro orden de cosas, cuando un profesor juega al «pequeño profeta subvencionado por el Estado» como dice Weber). El poder personal (que puede no tener nada de absoluto) es la apropiación privada del poder público, el ejercicio privado de ese poder (como se ve, por ejemplo, en los principados italianos).

El proceso de ruptura con el Estado dinástico toma la forma de la disociación entre el *imperium* (el poder público) y el *dominium* (el poder privado), entre la plaza pública, el forum, el ágora, lugar de agregación del pueblo reunido, y el palacio (para los griegos, el rasgo más característico de las ciudades bárbaras era la ausencia del ágora).

La concentración de los medios políticos va acompañada de la expropiación política de los poderes privados: «En todas partes, el desarrollo del Estado moderno tiene como punto de partida la voluntad del príncipe de expropiar a los poderes privados que, a su lado, detentan un poder administrativo, es decir, a todos aquellos que son propietarios de medios de gestión, de medios militares, de medios financieros y de toda suerte de bienes susceptibles de ser utilizados políticamente».[31]

Pero, más generalmente, el proceso de «desfeudalización» implica la ruptura de los lazos «naturales» (de parentesco) y de los procesos de reproducción «natural», esto es, no mediatizados por una instancia no doméstica, como el poder real, burocrático, la institución escolar, etcétera. El Estado es esencialmente *antiphysis*: instituye (noble, heredero, juez, etcétera), nombra, tiene relación con la institución, la constitución, el

nomos, el *nomô* (*ex instituto*) por oposición al *physei*; se instituye en y por la instauración de una legalidad específica que implica una ruptura con todas las fidelidades originarias en relación a la etnia, la casta, la familia, etc. Por todo eso, se opone a la lógica específica de la familia que, con todo lo arbitraria que es, es la más «natural» o naturalizable (la sangre, etcétera) de las instituciones sociales.

Este proceso de desfeudalización del Estado va parejo al desarrollo de un modo de reproducción específico, que da un gran espacio a la educación escolar (en China, el funcionario debe tener una educación específica y permanecer totalmente ajeno a los intereses privados). Aparecidas en el siglo XII, las universidades se multiplican en Europa a partir del siglo XIV por impulso de los príncipes: juegan un papel esencial en la formación de los servidores del Estado, laicos o eclesiásticos. Pero, más generalmente, la génesis del Estado es inseparable de una verdadera mutación cultural: es de esta manera que en Occidente, a partir del siglo XII, las órdenes mendicantes que se desarrollan en el medio urbano ponen a disposición del público laico una literatura hasta ese momento reservada a los eclesiásticos de alta cultura. De esa forma comienza un proceso de educación que se acelera por la fundación de las escuelas urbanas en los siglos XV y XVI y por la invención de la imprenta.

Correlativo al desarrollo de la instrucción, la *nominación* de los cargos por parte de los poderes públicos que sustituye la ocupación de cargos por *herencia* tiene por consecuencia una clericalización de la nobleza (particularmente visible en Japón). Como señala Marc Bloch, Inglaterra es un Estado unificado antes que cualquier otro reino occidental porque la *public office* no se identifica completamente con el feudo. Tenemos, así, muy pronto a los *directly appointed royal officials* (los cargos reales de asignación directa) y a los *sheriffs* no hereditarios. La corona se resiste a la parcelación feudal gobernando por la intermediación de agentes sacados del ámbito local pero nombrados por ella y revocados por ella (Corrigan y Sayer sitúan en torno a 1530 el paso generalizado de la «*household*» a las formas burocratizadas de gobierno). Paralelamente se produce una desmilitarización de la nobleza: «Durante la época de los Tudor, la clase de los terratenientes abandonó en su mayoría la formación militar a favor de una formación universitaria o cortesana»[32] De la misma manera, en el ejército, que se convierte en una prerrogativa del Estado, se pasa «de magnates privados que tienen soldados propios bajo sus órdenes a tenientes coroneles que actúan por orden real».[33]

De la misma forma que los señores feudales se convirtieron en oficiales asalariados del rey, la *Curia regis* se convirtió en una verdadera administración. De la *Curia regis* se pasa, entre los siglos XI y XIII, al Parlamento de París y a la Cámara de Cuentas, después, en el siglo XV, al Gran Consejo, y el proceso concluye a mediados del siglo XVII con el Consejo de Gobierno (que se mantiene en presencia del rey y del canciller) y los Consejos de Administración y de Justicia.[34] (Pero el proceso de diferenciación nominal –el Consejo reducido, el Consejo de asuntos, el Consejo secreto, llamado Consejo superior después de 1643, el Consejo de despacho, creado en torno a 1650, el Consejo de finanzas, el Consejo de comercio a partir de 1730– esconde una profunda imbricación de todos los asuntos.)

El gobierno feudal es personal (está asegurado por un grupo de hombres que rodean al soberano: barones, obispos y plebeyos con los que el rey puede contar). Desde mediados del siglo XII, los monarcas ingleses comienzan a asesorarse por clérigos, pero el desarrollo de la *Common Law* en Inglaterra y del derecho romano en el continente, lleva a que se recurra en medida creciente a los laicos. Aparece un nuevo grupo, el de los funcionarios, que debe su posición a su competencia profesional, al Estado y a su cultura.

Así se comprende el papel determinante de los letrados, cuya ascensión acompaña la emergencia del Estado y de la que se puede decir que hacen el Estado que les hace, o que se hacen al hacer el Estado. Desde el origen, están vinculados al Estado: poseen su modo de reproducción propio y, como indica Georges Duby,[35] desde el siglo XII «la alta y media burocracia proviene, casi toda, de los colegios». Constituirán, poco a poco, sus instituciones específicas, la más típica de las cuales es el Parlamento, guardián de la ley (sobre todo del derecho civil que, desde la segunda mitad del siglo XII, se independiza del derecho canónico). Dotados de recursos específicos ajustados a las necesidades de la administración, tales como la escritura y el derecho, se aseguran muy pronto el monopolio de los recursos más típicamente estatales. Su intervención contribuye indiscutiblemente a la racionalización del poder: desde el comienzo, como observa Georges Duby, introducen el rigor en el ejercicio del poder, al formalizar las sentencias y llevar los registros;[36] después, pondrán en funcionamiento el modo de pensar típico del derecho canónico y de la lógica escolástica sobre la que se fundamenta (con, por ejemplo, la «distinción», la «puesta en cuestión» y el juego de los argumentos a fa-

vor y en contra, o la práctica de la *inquisitio*, encuesta racional que substituye la prueba por el examen que conduce a un informe escrito). En fin, construyen la idea de Estado sobre el modelo de la de Iglesia, sobre los tratados sobre el poder que se refieren a las Sagradas Escrituras, al Libro de los Reyes, a san Agustín, pero también a Aristóteles, donde la realeza es concebida como una *magistratura* (el que la detenta por herencia es el elegido de Dios pero, para mostrarse buen guardián de la *res publica*, hace falta tener en cuenta la naturaleza y hacer buen uso de la razón). Podemos mostrar, siguiendo todavía a Georges Duby,[37] cómo contribuyen a la génesis de un habitus burocrático racional: inventan la virtud de la *prudencia*, que lleva a dominar las pulsiones afectivas, a actuar lúcidamente a la luz de su inteligencia, con sentido de la medida o de la *cortesía*, instrumento de regulación social (a diferencia de Elias que hace del Estado el principio de la «civilización», Duby sugiere, muy justamente, que la invención clerical de la cortesía contribuye a la invención del Estado, que contribuirá al desarrollo de la cortesía; sucede lo mismo con la *sapientia*, disposición general que afecta a todos los aspectos de la vida).

Fictio juris, el Estado es una ficción de los juristas que contribuyen a producir el Estado al producir una teoría del Estado, un discurso que pone en acto la cosa pública. La filosofía política que producen no es descriptiva, sino productiva y predictiva de su objeto, y aquellos temas que tratan las obras de los juristas, de Guicciardini (uno de los primeros en utilizar la noción de la «razón de Estado») y Giovanni Botero hasta Loiseau o Bodin, como simples teorías del Estado, no logran comprender la contribución propiamente *creadora* que el pensamiento jurídico ha aportado al nacimiento de las instituciones estatales.[38] El jurista, dueño de un recurso social común de palabras y de conceptos, ofrece los medios de pensar realidades todavía impensables (con, por ejemplo, la noción de *corporatio*), propone todo un arsenal de técnicas organizativas, de modelos de funcionamiento (a menudo prestadas de la tradición eclesiástica y destinadas a ser sometidas a un proceso de laicización), un capital de soluciones y de precedentes. (Como bien muestra Sarah Hanley,[39] existe un vaivén constante entre la teoría jurídica y la práctica real o parlamentaria.) Eso significa que no podemos contentarnos con incorporar a la realidad analizada los conceptos (por ejemplo, el de soberanía, golpe de Estado, etcétera) que vamos a emplear para comprender esa realidad de la que forman parte y que han contribuido a hacer. Para comprender adecuadamente los escritos políticos que, lejos de ser simples

descripciones teóricas, son verdaderas *prescripciones prácticas* con el fin de hacer existir un tipo nuevo de práctica social, dándole un sentido y una razón de ser, es necesario reinsertar a las obras y a los autores en la empresa de construcción del Estado con la que mantienen una relación dialéctica; y, en particular, hay que resituar a los autores en el campo jurídico naciente y en el espacio social global, ya que su posición –en relación a otros juristas y en relación al poder central– puede estar en el principio de su construcción teórica. (La lectura del libro de William Farr Church[40] permite suponer que los «legistas» se distinguen por sus tomas de posición que varían en función de su distancia al poder central, siendo el discurso «absolutista» más bien un rasgo de los juristas que participan en el poder central y que establecen una división clara entre el rey y los súbditos y hacen desaparecer toda referencia a los poderes intermediarios, tales como los Estados Generales, mientras que los Parlamentos tienen posiciones más ambiguas.) Todo permite suponer que los escritos mediante los que los juristas imponen su visión del Estado, sobre todo su idea de la «utilidad pública» (de la que son inventores), son también estrategias por medio de las cuales pretenden hacer reconocer su precedencia mediante la afirmación de la precedencia del «servicio público» del que forman parte. (Pensemos en la actitud del tercer estado en los Estados Generales de 1614-1615, y en la política del Parlamento de París, sobre todo durante la Fronda, para cambiar la jerarquía de los órdenes, para hacer reconocer el orden de los magistrados, de los «gentilhombres de pluma y tinta», como el primero de los órdenes, para situar en el primer rango no el servicio de las armas sino el servicio civil del Estado; y también en las luchas, en el seno del campo del poder en vías de constitución, entre el rey y el Parlamento, instancia destinada a legitimar el poder real para unos, y a limitarlo para otros, donde el «asiento real» es el pretexto.[41] En resumidas cuentas, aquellos que han contribuido sin duda de manera más evidente a hacer avanzar la razón y lo universal, tuvieron un interés evidente en lo universal y podríamos decir, también, que tuvieron un interés privado por el interés público.[42]

Pero no es suficiente describir la lógica de ese proceso de transformación imperceptible que da lugar a la emergencia de esa realidad social sin precedente histórico que es la burocracia moderna, es decir, a la institución de un campo administrativo relativamente autónomo, independiente de la política (denegación) y de la economía (desinterés) que obedece a la lógica específica de lo «público». No basta con contentarse con esa

semicomprensión intuitiva que proporciona la familiaridad con el estado final, sino que hay que recuperar el sentido profundo de esta serie de invenciones infinitesimales y, por tanto, todas igualmente decisivas, que son el despacho, la firma, el sello, el decreto de nominación, el certificado, el atestado, el registro y la inscripción, la circular, etcétera, que han conducido a la instauración de una lógica propiamente burocrática, de un poder impersonal, intercambiable y, en este sentido, de apariencia perfectamente «racional» y, por tanto, investido de las propiedades más misteriosas de la eficacia mágica.

Circuito de delegación y génesis del campo administrativo

La disociación progresiva de la autoridad dinástica (los hermanos del rey) y de la autoridad burocrática se ha producido concretamente por medio de la diferenciación del poder y, más precisamente, por medio de la prolongación de las cadenas de delegación de la autoridad y de la responsabilidad. Podemos decir, por el placer de usar una fórmula, que el Estado (impersonal) es la moneda del absolutismo, a la manera en que un rey quedaría disuelto en la red impersonal de una larga cadena de mandatarios plenipotenciarios responsables ante un superior del que reciben su autoridad y su poder pero, también, en cierta medida, responsables de él, y de las órdenes que reciben de él y que controlan y ratifican al ejecutarlas.

Para comprender lo que pueda tener de extraordinario ese paso del poder personal al poder burocrático, hay que volver, una vez más, a un momento típico de la larga transición entre el principio dinástico y el principio jurídico donde se produce la separación progresiva entre la «casa» y la burocracia (lo que la tradición inglesa denomina «el gabinete»), esto es, entre las *great offices*, hereditarias y políticamente sin importancia, y el gabinete, no hereditario pero investido de poder sobre los *seals*[43] (movimiento extremadamente complejo, con avances y retrocesos, que todos los agentes, en función de intereses vinculados a su posición, no cumplen al mismo ritmo, y que encuentra innumerables obstáculos ligados, sobre todo, a los hábitos de pensamiento y a las disposiciones inconscientes: así, tal como lo observa Jacques Le Goff, la burocracia está pensada a parir del modelo de la familia; puede ocurrir, además, que los ministros del rey, vinculados a la visión dinástica, quieran asegurar la transmisión hereditaria de los cargos, etcétera).

En su *Constitutional History of England*,[44] F. W. Maitland evoca la evolución de la práctica que concierne a los sellos reales. Después de la época normanda, las voluntades reales se notificaban mediante actas, cartas y patentes, cerradas y lacradas con el sello real como garantía de autenticidad. El *great seal* (gran sello) era confiado a un *chancellor*,[45] jefe del equipo de secretarios. Al final de la Edad Media y durante toda la era Tudor, el *chancellor* es el primer ministro del rey. Poco a poco vemos aparecer otros sellos. Puesto que el *chancellor* utiliza el *great seal* para numerosos asuntos, se utiliza un *privy seal* (sello privado) para los asuntos que conciernen directamente al rey. El rey da mediante su *privy seal* las directivas al *chancellor* para el empleo del *great seal*. Desde entonces, ese último sello es confiado a la custodia de un oficial, el *keeper of the privy seal*. Con el transcurso del tiempo, un secretario aún más privado intermedia entre el rey y los altos cargos del Estado, que son el *king's clerk* o el *king's secretary*, que guardan el *king's signet*. En la época de los Tudor encontramos dos secretarios del rey que son designados como *secretarios de Estado*. Se establece, desde entonces, una rutina que impone que los documentos firmados por la mano del rey, el *royal sign manual*, y refrendados por el secretario de Estado (que guarda el *king's signet*) sean enviados al *keeper of the privy seal* como directivas para los documentos que sean emitidos bajo el *privy seal* y éstos, a su vez, deben servir como instrucción al *chancellor* para la emisión de los documentos que lleven el *great seal* del reino. Este acto entraña una cierta responsabilidad ministerial sobre los actos del rey: ningún acto es jurídicamente válido si no lleva el *great* o, al menos, el *privy seal*, que atestiguan que un ministro «se ha comprometido con esta expresión de la voluntad del Rey». Eso es lo que hace que los ministros sean tan respetuosos en el mantenimiento de ese formalismo: temen ser interpelados sobre los actos del rey y de ser incapaces de probar que son actos reales. El *chancellor* teme utilizar el *great seal* si no existe un documento con el *privy seal* como garantía; el *keeper of the privy seal* cuida de tener la firma manuscrita del rey validada por el secretario del rey. El rey encuentra grandes ventajas en este procedimiento: incumbe a los ministros el preocuparse por los intereses del rey y de conocer el estado de sus asuntos, de vigilar que no haya engaños o abusos. Actúa con la garantía, pero también bajo el control, de sus ministros, a los que está vinculada la *responsabilidad* de los actos del rey que ellos garantizan. (Bajo el reinado de Isabel, una orden oral no habría sido suficiente para autorizar un gasto y la garantía real tenía que estar sella-

da con el *great seal* o con el *privy seal* que, lejos de ser simples símbolos ceremoniales, como el cetro o la corona, eran verdaderos instrumentos de gobierno.)

Se ve cómo, a través de la prolongación de la cadena de autoridades-responsabilidades, se genera un verdadero *orden público* fundado sobre una cierta reciprocidad en las propias relaciones jerárquicas: el ejecutante es, a la vez, controlado y protegido por los dirigentes; y, por su parte, él controla y protege al dirigente, sobre todo contra el abuso de poder y el ejercicio arbitrario de la autoridad. Todo sucede como si, cuanto más se acrecienta el poder de un dirigente, más se acrecienta su dependencia con respecto a toda una red de funciones de ejecución. Bajo una cierto punto de vista, la libertad y la responsabilidad de cada agente se reduce hasta disolverse completamente en el campo. Bajo otro punto de vista, se acrecienta en la medida en que cada uno se encuentra obligado a actuar de manera responsable, bajo la cobertura y el control del resto de los agentes implicados en el campo. De hecho, a medida que el campo de poder se diferencia, cada eslabón es un punto (una cumbre) en un campo. (Vemos como se esboza la diferenciación creciente del campo de poder al mismo tiempo que la constitución del campo burocrático –el Estado– como metacampo que determina las reglas que rigen los diferentes campos y, a este respecto, es lo que está en juego en las luchas entre los que dominan en los diferentes campos.)

La prolongación de las cadenas de delegación y el desarrollo de una estructura de poder complejo no suponen, automáticamente, el deterioro de los mecanismos que tratan de asegurar la apropiación privada del capital económico y simbólico (y todas las formas de corrupción estructural): podría decirse que, al contrario, las potencialidades de corrupción (por exacción directa) crecen, pudiendo coexistir el patrimonialismo central con el patrimonialismo local (fundado sobre los intereses familiares de los funcionarios o la solidaridad gremial). La disociación de la función y de la persona se produce poco a poco, como si el campo burocrático estuviera siempre desgarrado entre el principio dinástico (o personal) y el principio jurídico (o impersonal). «Lo que llamamos la "función pública" se incorpora de tal manera a su titular que es imposible trazar la historia de un consejo o de un puesto sin escribir la de los individuos que los han presidido u ocupado. Podía ser una personalidad quien dotara un cargo, hasta ese momento secundario, de una importancia excepcional o, al contrario, quien haga pasar a

un segundo plano una función hasta ese momento capital en razón de su antiguo titular [...] El hombre creaba la función en proporciones hoy en día impensables.»[46]

Nada es más incierto ni más improbable que la invención, en la teoría –gracias a los trabajos interesados de los juristas, siempre jueces y parte–, y en la práctica –mediante el progreso imperceptible de la división del trabajo de dominación–, de la cosa pública, del bien público y, sobre todo, de las condiciones estructurales –vinculadas a la emergencia de un campo burocrático– de la disociación del interés privado y del interés público o, más claramente, del sacrificio de los intereses egoístas, de la renuncia al uso privado de un poder público. Pero la paradoja es que la difícil génesis de un orden público va a la par con la aparición y la acumulación de un *capital público*, y con la emergencia de un campo burocrático como campo de luchas por el control de ese capital y del poder correlativo, sobre todo del poder sobre la redistribución de los recursos públicos y los beneficios asociados. La nobleza de Estado, como Denis Richet ha mostrado, se afirma en Francia entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, y su reinado no será interrumpido por la Revolución, muy al contrario, ésta apoyará su dominación sobre lo que Emmanuel Le Roy Ladurie denomina «capitalismo fiscal» y sobre la monopolización de los altos cargos que gozan de altas recompensas.[47] El campo burocrático, conquistado progresivamente contra la lógica patrimonial del Estado dinástico, que subordinaba a los intereses del soberano los beneficios materiales y simbólicos del capital concentrado por el Estado, se convierte en el lugar de una lucha por el poder sobre el capital estatal y sobre los beneficios materiales (salarios, ventajas materiales) y simbólicos (honores, títulos, etcétera) que proporciona. Esta lucha está reservada de hecho a una minoría con derechos asignados por la posesión cuasi heredita. Habría que analizar en detalle el proceso de doble cara del que surge el Estado y que es inseparablemente la universalización y la monopolización de lo universal.

Notas

1. Este texto es la transcripción ligeramente corregida de una serie de clases impartidas en el Collège de France: resumen provisional, destinado ante todo a servir como instrumento de investigación, se inscribe en la prolongación del análisis del proceso de concentración de las diferentes especies de capital que conduce a la constitución de un campo

burocrático capaz de controlar los otros campos (véase P. Bourdieu, «Esprits d'État, genèse et structure du champ bureaucratique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 96-97, marzo 1993, pp. 49-62.

2. R. J. Bonney, *The European Dynastic States, 1949-1660*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

3. R. J. Bonney, «Guerre, fiscalité et activité d'État en France (1500-1660): quelques remarques préliminaires sur les possibilités de recherche», en Ph. Genet y M. Le Mené (eds.), *Genèse de l'État moderne, prélèvement et redistribution*, París, Ed. du CNRS, 1987, pp. 193-201, especialmente la página 194.

4. W. Stieber, *Studies in the History of Christian Thought*, XIII, Leiden, Brill, 1978, p. 126 ss.

5. A. W. Lewis, *Le sang royal: la famille capétienne et l'Etat, France, Xe-XIVe siècle* (prefacio de G. Duby), París, Gallimard, 1981.

6. M. Bloch, *Seigneurie française et manoir anglais*, París, Armand Colin, 1960.

7. G. Duby, *Le Moyen Âge*, París, Hachette, 1989, p. 110.

8. R. J. Bonney, *op. cit.*, p. 195.

9. N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (1939), Frankfurt, Suhrkamp, 1969. [Trad. castellana: *El proceso de la civilización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1988.]

10. G. Duby, «Prefacio» en A. W. Lewis, *op.cit.*, p. 9.

11. M. Alam, *The Crisis of Empire in Mughal North India, Awadh and the Penjab, 1708-1744*, Oxford-Delhi, Oxford University Press, 1986, p. 17.

12. R. Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue*, I. París, PUF, 1974, pp. 89-93.

13. *Ibíd.*, p. 199.

14. J. M. Constant, *en* Ph. Genet y M. Le Mené (eds.), *Genèse de l'Etat moderne. Prélèvement et redistribution, op. cit.*, pp. 224-223.

15. G. Guénée, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles, Les Etats*, París, PUF, 1971.

16. K. Hopkings, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1938 (véase el capítulo IV sobre el empleo de verdaderos eunucos).

17. R. Mantran (ed.), *L'histoire de l'empire ottoman*, París: Fayard, 1989, p. 27 y pp. 165-166.

18. *Ibíd.*, p. 119 y pp. 171-175.

19. *Ibíd.*, p. 161 y pp. 163-173.

20. J. M. Constant, *op. cit.*, p. 223.

21. B. Guenée, *op. cit.*, p. 230.

22. E. Gellner, *Nations et nationalisme*, París, Payot, 1989.

23. G. Duby, *Le moyen âge, op. cit.*, p. 326.

24. M. Bloch, *op. cit.*, p. 17.

25. D. Crouzet, «La crise de l'aristocratie en France au XVIe siècle», en *Histoire, economie, société*, 1, 1982.

26. V. Tapié, *La France de Louis XIII et Richelieu*, París. Flammarion, 1980, p. 64.

27. F. Olivier-Martin, *Histoire du droit français, des origines à la révolution*, París, CNRS Éditions, 1996, p. 334.

28. P. E. Will, «Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle. Sur quelques dilemmes de l'administration impériale à l'époque des Qing», en *Etudes chinoises*, vol. VIII, 1, primavera 1989, pp. 69-141.

29. P. Bourdieu, «Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en oeuvre des règlements», en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 81-82, marzo 1990, pp. 86-96.

30. J. J. Laffont, «Hidden gaming in hierarchies: facts and models», en *The Economic Record*,1989, pp. 295-306.

31. M. Weber, *Le savant et le politique*. París. Plon, 1959.

32. P. Williams, *The Tudor Regime*. Clarendon Press, 1979, p. 241.

33. Ph. Corrigan y D. Sayer, *The Great Arch. English State Formations as Cultural Revolutions*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 63.

34. P. Goubert, *Ancien Régime*, París, Armand Collin, 1973.

35. G. Duby, *Le Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 326.

36. *Ibíd.*, p. 211.

37. *Ibíd.*, p. 222.

38. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Londres-Nueva York, Cambridge University Press, 1978.

39. S. Hanley, *Le «lit de la justice» des rois de France*, París, Aubier, 1991.

40. W. Farr Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France, a Study in the Evolution of Ideas*, Cambridge, Harvard University Press.

41. *Lit de justice* significa, literalmente, asiento real en una sesión solemne de las Cortes. [N. del T.]

42. Sobre la historia de larga duración de la ascensión de los letrados y la monopolización progresiva, más allá y a favor de la Revolución Francesa, del capital estatal por parte de la nobleza de Estado, véase P. Bourdieu *La noblesse d'Etat, grandes écoles et esprit de corps*, París, Editions de Minuit, 1989, pp. 531-559.

43. «Sello», en inglés, en el original [N. del T.].

44. F. W. Maitland, *Constitutional history of England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, pp. 202-203.

45. «Canciller», en inglés, en el original [N. del T.].

46. D. Richet, *La France moderne: l'esprit des institutions*, París, Flammarion, 1973, pp. 79-80.

47. D. Richet, «Elite et noblesse: la formation des grands serviteurs de l'Etat – fin XVI^{e}-début XVII^{e} siècle», en *Acta Poloniae Historica*, 36 (1977), pp. 47-63.



3

El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la «voluntad general»

Pierre Bourdieu

> Una multitud de hombres se convierte en una sola persona cuando estos hombres son representados por un solo hombre o una sola persona de suerte que se realiza con el consentimiento de cada individuo singular de esa multitud. Por consiguiente, es la unidad de los que representa, no la unidad del representado, lo que hace una a la persona.
>
> HOBBES. *Leviathan*

No se dirá ni repetirá nunca lo suficiente hasta qué punto la ilusión de lo natural y la ilusión de que «siempre ha sido así», como decíamos en *El oficio de sociólogo*,[1] y la amnesia de la génesis en la que se enraízan, constituyen un obstáculo al conocimiento científico del mundo social. Qué puede ser más natural, qué más evidente, por ejemplo, que la acción de votar, que el diccionario define –muy (socio)lógicamente– de manera *tautológica*, como «el acto de expresar su opinión mediante el voto, el sufragio». Y, sin duda, no se verá nunca que un «filósofo político» plantee, con la muy natural solemnidad con la que un Heidegger pregunta «¿Qué significa pensar?» la cuestión de «¿Qué significa votar?». Y, sin

embargo, todos los recursos del «pensamiento esencial» no serán suficientes en este caso para disolver el velo de ignorancia que impide descubrir la contingencia histórica de lo que se ha instituido, *ex instituto*, y, al mismo tiempo, plantear la cuestión de las posibilidades laterales que han sido eliminadas por la historia y de las condiciones sociales de posibilidad de lo posible que se ha preservado.

Para introducir a la cuestión de la relación entre el producto, es decir, el voto, el sufragio, «acto mediante el cual –como dice el diccionario *Le Robert*– declaramos nuestra voluntad, nuestra opinión, en una elección, una deliberación, una designación, especialmente en el dominio jurídico o político», y las condiciones sociales en las que no solamente se expresa sino también se produce, bastará con citar una página particularmente esclarecedora de las *Leçons de sociologie* de Durkheim:

> Para que los sufragios expresen otra cosa que los individuos, para que estén animados desde el principio por un espíritu colectivo, es necesario que el colegio electoral elemental no esté formado por individuos agrupados solamente por esta circunstancia excepcional, que no se conocen, que no han contribuido a formarse mutuamente sus opiniones y que van a desfilar uno tras otro ante la urna. Es necesario, al contrario, que sea un grupo constituido, coherente, permanente, que no tome cuerpo sólo por un momento, el día del voto. Ya que cada opinión individual, por haberse formado en el seno de un colectivo, tiene algo del colectivo. Está claro que la corporación responde a ese *desideratum*. Dado que los miembros que la componen están sin cesar y estrechamente en relación, sus sentimientos se forman en común y expresan la comunidad.[2]

Durkheim establece que no podemos separar el voto de sus condiciones sociales de producción y, más precisamente, que la forma y el contenido de una acción política son inseparables del modo de existencia del grupo en el que se produce. Y así opone, de un lado, la agrupación ocasional de los individuos que van uno a uno, *singuli*, desfilando aisladamente, a la cabina de votar, sin haber cooperado previamente para producir sus opiniones y, del otro, un grupo permanente e integrado, un *cuerpo* capaz de trabajar colectivamente para producir una opinión verdaderamente colectiva.

Sea lo que sea lo que pensemos sobre la filosofía «corporatista» que él opone a la filosofía liberal del voto como elección libre e individual, Durkheim tiene el mérito de mostrar que podemos distinguir el *modo de*

producción o *de elaboración de la opinión* (que propone transformar) y el *modo de expresión* de esta opinión (que queda preservada en el ejemplo que pone). Y, sobre todo, invita a llevar al estado explícito la filosofía de la práctica electoral, ordinariamente admitida como evidente. La visión liberal identifica el acto elemental de la democracia tal como lo concebimos habitualmente, como un acto solitario, silencioso y secreto, «de individuos agrupados solamente para esa circunstancia excepcional, que no se conocen, y que no han contribuido a formarse mutuamente sus opiniones». Este acto a la vez público y secreto –que está artificialmente constituido por la cabina cuya cortina protectora oculta a las miradas, al control de los demás la elección que se hace– crea, junto con la urna donde se depositará el voto, las condiciones materiales de la expresión invisible, incontrolable, *inverificable* (esa es la diferencia con respecto al voto a mano alzada) de una opinión que se dice personal y que, por diferentes razones, se puede querer mantener en secreto. Por otra lado, al tener lugar, un día determinado, la sucesión de individuos que «van a desfilar unos tras otros ante la urna», y suspendiendo «por un momento», por el tiempo de la elección, todos los lazos sociales, entre el marido y la mujer, entre el padre y los hijos, entre el patrón y el empleado, el feligrés y el cura, el maestro y el alumno y, al mismo tiempo, las dependencias y las promesas (¿cómo verificar, incluso dentro de un grupo de conocidos o dentro de una corporación si éste o aquél ha mantenido su compromiso?), reduce los grupos a una serie destotalizada de individuos cuya «opinión» no será más que una agregación estadística de opiniones individuales individualmente expresadas. Pensemos en la utopía de Milton Friedman quien, para recoger el punto de vista de las familias a propósito de la escuela, propone la distribución de bonos que permitan comprar los servicios educativos ofrecidos por empresas concurrentes: «Los padres podrían expresar su punto de vista sobre las escuelas directamente al separar a sus hijos de una escuela y al enviarlos a otra de una manera mucho más amplia de la que hoy es posible».[3] Eso es tratar la acción política como la compra de un bien o de un servicio, la toma de posición religiosa o política como opción por una cadena de televisión o revista, en resumen, como una forma de acción económica. Y no podemos dejar de evocar también el modelo que propone Albert Hirschman al generalizar la experiencia de un consumidor que, confrontado con un «*lemon*» (un producto deficiente), elige entre *exit*, abandonar el juego, marchar a otra tienda, y *voice*, quedarse y protestar haciendo valer las críticas

o las reivindicaciones, una alternativa tajante mientras se permanece dentro de la lógica de la acción individual.[4]

Dentro de esta lógica, que es la del voto pero también la del mercado, la opinión «colectiva» es el producto no de una verdadera acción colectiva, de un trabajo de elaboración en común como el que evoca Durkheim, sino de una pura *agregación estadística de opiniones individuales individualmente producidas y expresadas*. La acumulación de estrategias y de actos individuales, por decirlo así, sólo es colectiva objetivamente. La agregación estadística se produce de manera mecánica y la puesta en relación de las opiniones se hace *al margen de los agentes e independientemente de su conciencia y de su voluntad*. Las opiniones individuales, reducidas al estado de votos materializados en papeletas de voto y mecánicamente contables, como guijarros, teselas o fichas, son sumadas pasivamente sin que se haga nada con cada una de ellas. El modo de pensamiento estadístico concuerda perfectamente en este caso, como en todas las ocasiones en que se trata de comprender las acciones en las que la necesidad se impone «en y por la anarquía de las acciones individuales» (como dice Engels a propósito del mercado), con las acciones que Max Weber denominaba uniformes o por similitud, en las que el límite es la conducta de las gentes que abren su paraguas ante un chaparrón.[5]

La lógica de la *agregación*, que está en el centro del pensamiento estadístico y también económico, supone unas condiciones de validez que implican al mismo tiempo unos límites. Se impone siempre que los grupos se reducen al estado de *agregados*, a un conjunto de elementos yuxtapuestos, agregados, aglomerados, que coexisten, al igual que los individuos presentes en un momento dado en la sala de espera de una estación de tren, como *partes extra partes*, como los granos de un montón de arena, sin comunicarse ni cooperar a la manera de miembros de un grupo movilizado a la vista de una acción política o de otro tipo. (El análisis estadístico de las opiniones individuales, mediante encuestas o sondeos, capta los conjuntos sometidos al análisis como agregados y contribuye a constituirlos como tales; la técnica de la muestra aleatoria, que reposa sobre el mismo presupuesto, tiene por efecto, salvo precauciones especiales en el tratamiento de los datos así construidos, el hacer abstracción del peso funcional de las unidades que la selección aleatoria trata como sustituibles, aniquilando así las estructuras, las del campo, por ejemplo). La lógica estadística o aditiva es sólo completamente válida cuando un conjunto de individuos es reducido al estado de agregado, porque éste no posee en sí

mismo el principio de su agrupación, de su unidad, de su agregación y, al no tener poder sobre sí mismo, queda reducido a la impotencia o a estrategias puramente individuales de subversión o de disidencia, como el sabotaje, el desperdicio o el frenazo en el mundo industrial, o la protesta y la contestación aisladas o, también, el absentismo y la abstención. En este caso, los problemas o las experiencias, aunque sean comunes a todos, pueden mantenerse en un estado de malestar confusamente compartido sin constituirse en político. (Para dar una prueba del sentimiento de impotencia que acompaña al encerramiento dentro de la lógica serial y aditiva, basta con evocar lo que experimentan los lectores descontentos de periódicos –y que contribuye a explicar la violencia bien conocida por los periodistas de muchas cartas de lectores– o los oyentes de radio decepcionados o, también, los telespectadores insatisfechos, reducidos al acto aislado y pasivo del *zapping*, homólogo de la abstención electoral).

De ahí se sigue que la lógica del voto, que normalmente se tiene por paradigmáticamente democrática, sea doblemente desfavorable para los dominados: de una parte, no todos los agentes poseen en el mismo grado los instrumentos, especialmente el capital cultural, que son necesarios para producir una opinión personal, en el doble sentido de autónoma y conforme a la particularidad de los intereses vinculados a una posición particular (lo que significa que el voto no será el sufragio universal que pretende ser mientras no se universalicen las condiciones de acceso a lo universal); por otra parte, el modo de producción atomístico y aditivo apreciado por la visión liberal es favorable a los dominantes que pueden contentarse con estrategias individuales (de reproducción), ya que las estructuras del orden social juegan en su favor, mientras que los dominados no tienen más que alguna oportunidad de sustraerse a la alternativa de la dimisión (a través de la abstención) o de la sumisión a condición de escapar a la lógica, para ellos profundamente alienante, de la elección individual.

Pero las lecciones de la experiencia histórica, sobre todo de la de los Estados soviéticos, y las enseñanzas del análisis no inclinan la investigación de un modo de formación de las opiniones tan poco desigual como sea posible –esto es, capaz de dar a todos oportunidades similares de producir e imponer unas opiniones conformes a sus intereses–, a fiarse incondicionalmente del otro modo de producción y de expresión de las opiniones, colectivas esta vez, que está fundado sobre la *delegación* a instituciones especialmente acondicionadas para producir y expresar las

reivindicaciones, las aspiraciones o las protestas colectivas, como las asociaciones, sindicatos o partidos, y encargados, al menos oficialmente, de la defensa colectiva de los intereses individuales de sus miembros.[6] Gracias a la tecnología social de la delegación que confiere al mandatario la *procuración* que le asegura la *plena potentia agendi*, el grupo representado se encuentra constituido como tal: capaz de actuar y de hablar «como un solo hombre», escapa a la impotencia ligada a la atomización serial y puede movilizar toda la fuerza material y, sobre todo, simbólica que encierra en estado potencial. La protesta impotente o la deserción insignificante del individuo aislado, que son las formas diversas de la acción serial, como la del voto o la del mercado, que no son eficaces más que por el efecto de los mecanismos ciegos y a veces perversos de la agregación estadística, cede su lugar a una contestación a la vez unitaria y colectiva, coherente y poderosa. Los miembros de un grupo hasta ese momento unidos por un *acuerdo tácito* fundado sobre una *connivencia*, como dice Weber, una complicidad profunda en el sufrimiento o en el malestar inexpresado, a veces vergonzante (como en el caso de las poblaciones simbólicamente estigmatizadas), acceden a la existencia pública y a la eficacia política a través de palabras o conductas simbólicas de las que el ejemplo privilegiado es la *manifestación*. Las palabras, palabras de explicitación que hacen ver y hacen creer, o palabras de orden, que hacen actuar de manera concertada, son principios unificadores de la situación y del grupo, signos movilizadores que permiten constituir la situación y constituirla como algo en común al grupo, contribuyendo de este modo a constituir al grupo. Esto al menos según las representaciones que la tradición progresista no ha cesado de oponer al mito de la «mano invisible» y que son variantes, en parte míticas, ellas también, de la figura rousseauniana del «Legislador» capaz de encarnar y de expresar una «voluntad general» irreducible a la «voluntad de todos», obtenida por simple adición de las voluntades individuales.

Por oposición a la palabra individual, como grito, protesta, la palabra del portavoz es una palabra autorizada que debe su autoridad al hecho de que quien la enuncia está legitimado por el grupo que le autoriza a hablar en su nombre. Cuando habla el portavoz, es un grupo el que habla a través de él, pero que existe en tanto que grupo a través de esa palabra y de quien es su portador. El portavoz es una solución al problema típicamente durkheimiano de la existencia del grupo más allá de los obstáculos biológicos correlativos de los límites temporales y espaciales li-

gados a la corporeidad de los individuos. Una de las funciones del portavoz y de la manifestación es la de manifestar al grupo que autoriza al portavoz. Y un portavoz autorizado puede mostrar la fuerza de la que obtiene su autoridad apelando al grupo a movilizarse y movilizándolo efectivamente, induciéndolo así a manifestarse (de ahí la importancia que reviste el *número* de manifestantes). La delegación autorizada es la que puede movilizar al grupo que le autoriza, por tanto, poner de manifiesto al grupo tanto para éste mismo (contribuyendo así a sostener su moral y su fe en sí mismo) como para los otros.

El cuestionamiento más radical de la delegación viene de situaciones donde se revela la antinomia inherente a la lógica de su funcionamiento social. La acción colectiva fundada sobre la delegación, en efecto, siempre está amenazada por la apropiación usurpadora. Los responsables de la movilización y de la manifestación del grupo que, por la palabra o por cualquier otra forma de *representación* teatral, verbal o actuada, hacen pasar el malestar y los sufrimientos tácitos, las aspiraciones y las esperanzas inexpresadas, del estado implícito al estado explícito, a la opinión expresada, convertida en pública, en *Öffentlichkeit*, disponen de un poder absoluto de creación, porque hacen existir, de una cierta manera, al grupo en tanto que tal, al donarle un cuerpo, el suyo, un nombre, la *sigla*, sustituto casi mágico del grupo, a la manera del *sigillum authenticum*, del sello que garantiza la validez de los actos solemnes del poder real, de las palabras que son palabras de orden capaces de manifestarlo. Para producir este efecto, deben detentar un poder sobre el grupo que obtienen del grupo, el poder de movilización en tanto poder de manifestar al grupo como grupo visible y eficiente, y lo deben al grupo movilizado sobre el que lo ejercen. Mediante este poder, que reproduce además el principio de su eficacia, afirman y redoblan la delegación de poder de la que ellos son el objeto. Esta circulación circular, desconocida en el reconocimiento, está en el principio del capital y el poder simbólicos que el mandatario, como símbolo que ejerce una acción simbólica de refuerzo del símbolo (al igual que la bandera y todos los emblemas del grupo), detenta sobre el grupo del que es el sustituto encarnado, la encarnación. Este capital simbólico se encuentra así inevitablemente concentrado en su persona que, en y por su existencia reconocida (de mandatario, diputado, presidente, ministro o secretario general), saca al grupo de la inexistencia del simple agregado, simbolizado por el desfile de votantes aislados en la soledad de la cabina.

Si nos situamos ahora en el punto de vista del que no tiene otro recurso que el de delegar, veremos que sólo puede acceder, por una persona interpuesta, a la palabra poderosa y legítima, conocida y reconocida, autorizada y dotada de autoridad, exponiéndose a quedar desposeído de la palabra, privado de una expresión que sería la suya propia, incluso a quedar negado, anulado en la singularidad de su experiencia y de sus intereses específicos por la palabra común, la *opinio communis* tal como la producen y profieren sus mandatarios designados. Esto se da en todos los casos en los que cualquiera de los miembros de los *corporate bodies*, militantes, adherentes, accionistas y, en particular, en los que aquellos de esos colectivos misteriosos (me gusta recordar siempre que los canonistas unían *ministerium* y *mysterium*) que están especialmente acondicionados para producir y expresar la protesta y la contestación, como los partidos o los sindicatos, se encuentran ellos mismos ante la alternativa de la deserción o de la protesta, *exit* o *voice*, debido a un desacuerdo entre lo que tienen que decir (y que pueden descubrir en ese mismo desacuerdo) y lo que dice la palabra autorizada del portavoz; y donde a menudo no pueden escapar a una u otra forma de impotencia serial –la de la salida o la protesta individual, incluso la de la petición para obtener un cambio de discurso y de política de los delegados y de los portavoces quienes, para colmo, reciben de ellos su autorización– si no es instituyendo una nueva organización, expuesta ella misma, en tanto que detentadora del monopolio de la protesta legítima, a suscitar nuevas protestas y nuevas deserciones heréticas. Tal es la antinomia de la Iglesia reformada que, surgida de la protesta colectiva contra la Iglesia, constituye la protesta en principio de una nueva Iglesia, apelando en tanto que tal, a la protesta. Éste también es el destino de las sectas del mundo político, de grupúsculos, tendencias, corrientes o facciones que, surgidos de la escisión, están abocados a una escisi-paridad indefinida.

¿Es la antinomia insuperable? ¿Es posible dominar los instrumentos que han debido utilizarse para sustraerse a la impotencia rebelde de la existencia atomizada y destotalizada e, incluso, a la anarquía de las estrategias individuales? ¿Cómo puede el grupo dominar (o controlar) la opinión expresada por el portavoz, el que habla en nombre del grupo, y en su favor, pero también *en su lugar*, que hace existir al grupo al presentarlo y representarlo pero que, en un sentido, toma u ocupa el lugar del grupo? La cuestión fundamental, casi metafísica, es la de saber qué significa hablar para las personas que no hablarían si no se hablara por ellas;

que no pueden tener estrategias eficaces si no son colectivas, fundadas sobre un trabajo colectivo de construcción de la opinión y de su expresión. No podemos salir verdaderamente de la adición mecánica de las preferencias que produce el voto a no ser que tratamos las opiniones no como cosas susceptibles de ser mecánica y pasivamente sumadas, sino como *signos que pueden ser cambiados mediante el intercambio*, mediante la discusión, mediante la confrontación, puesto que el problema no es ya el de la elección, como en la tradición liberal, sino el de la elección del modo de construcción colectiva de las elecciones (cuando el grupo, sea el que sea, debe producir una opinión, es importante que sepa que debe producir previamente una opinión sobre la manera de producir una opinión). Para escapar a la agregación mecánica de las opiniones atomizadas sin caer en la antinomia de la protesta colectiva –y aportar, así, una contribución decisiva a la construcción de una verdadera democracia–, hace falta trabajar en la creación de las condiciones sociales para la instauración de un modo de fabricación de la «voluntad general» (o de la opinión colectiva) realmente colectiva, esto eso, fundamentada sobre los intercambios reglados de una *confrontación dialéctica* que suponga la concertación de los instrumentos de comunicación necesarios para establecer el acuerdo o el desacuerdo y capaz de transformar los contenidos comunicados y a aquellos que los comunican.

Notas

1. Pierre Bourdieu e. a., *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI, 2003.

2. E. Durkheim. *Leçons de sociologie*, París, PUF, col. «Quadrige», 1990, p. 138. [Trad. castellana: *Lecciones de sociología*, Madrid, Miño y Dávila, 2004.]

3. M. Friedman, *Capitalism and freedom*, Chicago, Chicago University Press, 1962, p. 91. [Trad. castllana: *Capitalismo y libertad*, Madrid, Rialp, 1966.]

4. A. O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.

5. M. Weber. *Essais sur la théorie de la science*, París, Plon, 196, p. 369.

6. Véase, sobre este punto, *Langage et pouvoir simbolique*, París, Seuil, 2001, pp. 213-279.



4

Investigación y compromiso. La dimensión política de la sociología de Pierre Bourdieu

Franck Poupeau y Thierry Discepolo

> Asumo el riesgo de escandalizar a aquellos entre [los investigadores] que, optando por el virtuosismo confortable de confinarse en su torre de marfil, contemplan la intervención fuera de la esfera universitaria como una peligrosa falta de aquella famosa «neutralidad axiológica» que se equipara erróneamente con la neutralidad científica [...] Pero estoy convencido de que debemos llevar a cualquier precio los logros de la ciencia y de la investigación al debate público en el que desgraciadamente están ausentes.
>
> PIERRE BOURDIEU, Prefacio a *Contrafuegos 2*

Las intervenciones de Pierre Bourdieu desde las huelgas y las manifestaciones masivas que sacudieron Francia en diciembre de 1995 han sido objeto de condenas, a menudo violentas, por parte de los periodistas y los intelectuales de los medios de comunicación cuyo poder había diseccionado sin piedad en sus obras sobre la televisión y el periodismo.[1] Con frecuencia, Bourdieu fue acusado por los columnistas de los principales diarios de «llegar tarde» a la acción política y de abusar de su fama de investigador. Pero sus compromisos sociológicos con los problemas polí-

ticos se remontan a los comienzos de su vida intelectual en la década de 1960 durante la Guerra de Independencia de Argelia.[2] Desde entonces, la reflexión continua sobre las «condiciones sociales de la posibilidad» de sus intervenciones de carácter cívico, le habían llevado a separarse tanto del cientificismo pedante como de la fe ciega en la espontaneidad política, que era aún evidente entre los «intelectuales libres».

Tomada en su conjunto, la trayectoria de Bourdieu refleja la génesis de un modo de intervención específicamente político en el que la ciencia social y el activismo cívico, lejos de oponerse, pueden considerarse dos caras de la misma moneda del análisis y de la crítica de la realidad social con el fin de contribuir a su transformación. Se trata de una trayectoria que ilustra cómo la sociología se enriquece con el compromiso político y la reflexión sobre las condiciones sociales e intelectuales de dicho compromiso.

> Ha llegado la hora de superar la vieja alternativa del utopismo y el sociologismo para proponer utopías fundamentadas sociológicamente. Para ello, los científicos sociales deberían conseguir explotar colectivamente la censura que se sienten obligados a imponerse a sí mismos en nombre de una idea errónea de cientificidad [...] Las ciencias sociales han comprado su acceso al estatuto de ciencia (en cualquier caso siempre discutido) a cambio de una renuncia tremenda: mediante una autocensura que constituye una verdadera automutilación, los sociólogos –yo el primero, que muchas veces hemos denunciado la tentación de caer en el profetismo y la filosofía social– han rechazado cualquier intento de proponer una representación ideal y global del mundo social al considerarlo como un defecto de la ética científica que puede desacreditar a sus autores.[3]

Esta forma de intervenir en el debate público implica la construcción de otro punto de vista sobre la política:

> Vivimos inmersos en la política. Nos bañamos en la corriente inmutable y cambiante de la cháchara cotidiana sobre las oportunidades y los méritos relativos de unos candidatos intercambiables. No necesitamos leer a los columnistas diarios o semanales o sus libros de ensayo que menudean en tiempos de elecciones y continúan engrosando los anaqueles de las librerías de segunda mano, frecuentadas por historiadores de las ideas, después de una breve estancia en las listas de los más vendidos: en todas las emisoras de radio y de televisión estos autores nos ofrecen «ideas» que resultan tan fáciles de recibir porque se trata de «ideas recibidas», nociones preconcebidas en la

> mente de cualquiera. Se puede decir cualquier cosa indefinidamente una y otra vez, ya que de hecho nunca se dice nada. Y nuestros contertulios concertados a tal efecto y que se encuentran a la hora concertada para discutir la estrategia de tal y tal político, la imagen o los silencios de tal y tal otro, dicen la verdad sobre todo este juego cuando expresan la esperanza de que su interlocutor no estará de acuerdo «puesto que entonces puede haber un debate». Su charla de política, como cualquier palabrería baladí sobre la lluvia o el tiempo, resulta, por naturaleza, vaporosa y perfectamente olvidable; lo que nos impide descubrir su extraordinaria monotonía, es lo que hace que el juego pueda continuar.[4]

El sociólogo se encuentra así sumido en un conflicto no sólo con los profesionales del ámbito electoral (los compromisarios elegidos, los líderes y los portavoces de los partidos, los delegados de los sindicatos, etcétera), sino también con los analistas políticos profesionales y el discurso medio erudito sobre la res publica, aquellos a los que Bourdieu (1972) denominó «doxosofistas»: periodistas políticos, intelectuales de los medios y ensayistas diversos.[5] Si resulta necesario desde su punto de vista romper con este discurso prefabricado, no es sólo a causa de sus «falacias científicas», sino también debido a los lugares comunes y mistificaciones que introducen en el debate público. No hace falta decir que la crítica sociológica rigurosa de sus funciones sociales constituye una verdadera «ofensa contra las normas del decoro social», ya que implica transgredir «la frontera sagrada entre cultura y política, el pensamiento puro y la trivialidad del ágora».[6] En su análisis final, las intervenciones de Bourdieu revelan la «intención mal intencionada» de su obra: forjar una sociología opuesta

> a las garantías de la propiedad académica, inclinada a retirarse hacia objetos probados y experimentados [casi tanto como a] los falsos atrevimientos del ensayismo o a la arrogante despreocupación del profetismo: rechazando la alternativa en la que se encierran a sí mismos aquellos que prefieren equivocarse con Sartre a tener razón con Aron, o viceversa, o aquella entre el humanismo sermoneador que se toma por generosidad y la indiferencia desencantada que aspira a la lucidez; en definitiva la que se propone someter los sucesos de actualidad [*actualité*], en la medida de lo posible, a las exigencias ordinarias del conocimiento científico.[7]

Este deseo de «politizar las cosas sometiéndolas a la ciencia» y a «pensar la política sin forzar ese pensamiento políticamente» se manifiesta desde

los escritos de juventud de Bourdieu sobre la sociedad y la historia de Argelia. Y es la totalidad de su sociología, como su compañero durante toda la vida desde aquellos días, Abdelmalek Sayad, comentó en cierta ocasión, la que «lleva el sello de su primer aprendizaje».[8]

La guerra colonial y la conciencia revolucionaria

Después de un año dando clases de filosofía en el interior de Francia, una vez licenciado en la *Ecole normale supérieure*, Pierre Bourdieu llegó a Argelia en 1955 para hacer el servicio militar. Consiguió un puesto como profesor ayudante de filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad de Argelia hasta abril de 1960, cuando el golpe procolonialista le forzó a exiliarse y Raymond Aron lo rescató ofreciéndole un puesto docente en la Sorbona. Durante este período turbulento, marcado por la escalada del conflicto entre el movimiento nacionalista argelino ascendente y las autoridades coloniales, llevó a cabo estudios etnológicos en la Cabilia así como en otras regiones devastadas por la guerra, en unas condiciones que su alumno y colaborador Abdelmalek Sayad ha descrito como precarias y peligrosas. Lo que Bourdieu calificaría posteriormente como «el *shock* de Argelia»[9] le llevó a escribir su primer libro, *Los argelinos* (1960), «en una lógica activista» –la edición americana, publicada por Beacon Press en 1962 con un prefacio de Aron, mostraba una bandera de Argelia en la portada aun cuando todavía no se había proclamado la independencia– iluminada por un conocimiento de la realidad argelina que muy pocos intelectuales franceses compartían por aquel entonces.[10]

Las dos primeras intervenciones en el debate público sobre la guerra colonial, entonces el mayor problema político de Francia, fueron publicados en 1961 en la revista *Esprit* y en 1962 por su rival *Les Temps modernes*, dos de las publicaciones de la época más influyentes entre los intelectuales, aunque Bourdieu no compartía necesariamente la orientación de ninguna de ellas.[11] Fundamentados en un completo dominio de las fuentes históricas y etnográficas y recurriendo a los resultados de varios meses de trabajo de campo, estos textos trataban de romper con el uso apolítico de la etnología convirtiéndola en un instrumento de lucha simbólica. Analizaban los efectos destructivos del enfrentamiento colonial rechazando la «neutralidad axiológica» como pretexto de la ausencia de compromiso.[12]

Al rechazar tanto el radicalismo verbal como la reprobación humanística por principios, que había convertido la revolución argelina en objeto de debates abstractos en la metrópoli, la postura científica y sin embargo comprometida adoptada por Bourdieu desde el principio le llevó a analizar las condiciones de acceso a la conciencia revolucionaria. Contempló la guerra como un crisol que revelaba las relaciones de violencia latentes constitutivas del sistema colonial: la guerra no enfrenta tanto a «enemigos», sino más bien expone simplemente la sublevación de la sociedad dominada contra esta estructura de dominación. Ni guerra civil ni guerra entre naciones, el conflicto argelino no se agota en la confrontación de una clase con otra, porque tiene como objetivo el sistema de castas como tal, con armas que, por primera vez, no son sólo simbólicas. Según Bourdieu, esta «revolución», a su vez, revoluciona la sociedad que la ha producido hasta el punto de que las formas tradicionales pierden el carácter de naturalidad que parecía asociado a ellas de forma inherente e impone a todos un desarraigo que recuerda la experiencia del inmigrante.

La transposición de los métodos de la etnografía desarrollados en Argelia al estudio de la sociedad francesa, especialmente a los campesinos de su Béarn nativo y al sistema educativo, transgrediría no sólo los límites de la disciplina, sino también las barreras mentales que la sociedad erige contra cualquier tipo de autoexamen. Los primeros trabajos de Bourdieu sobre Argelia proporcionaron al joven profesor no sólo mucho más que un «rodeo» etnológico, sino que favorecieron una verdadera conversión de su perspectiva.

La educación y la legitimación de la dominación

Después de su trabajo como profesor ayudante en la Universidad de Lille (1961-1964), Bourdieu regresó a París como director de estudios en la *École pratique des hautes études*. Allí ocupó el cargo de secretario general del Centro de Sociología Europea (CSE), creado por Raymond Aron en 1960 con dinero procedente de fundaciones estadounidenses. Durante estos años, se formó un grupo de investigación que emprendió una serie de estudios sobre el sistema educativo, los intelectuales y las prácticas culturales conectadas con los museos y la fotografía: durante aquellos años se publicaron varios estudios y trabajos colectivos, entre los cuales

los más conocidos fueron *Fotografía: un arte medio* y *El amor al arte*, dedicado al acceso social a los museos europeos.[13]

El año 1964 vio la creación de la serie «Le sens commun» en *Éditions de Minuit*, en respuesta a la necesidad de una estructura autónoma de publicaciones cuya política editorial pudiera ser, al mismo tiempo, científicamente ambiciosa y cuidadosa en evitar el confinamiento erudito para poder abrirse a un número mayor de lectores. Ese mismo año, Bourdieu publicó *Los herederos* con Jean-Claude Passeron, un libro que Raymond Aron describiría posteriormente como uno de los catalizadores del mayo de 68. Durante las revueltas de mayo, Aron permitió al CSE ser el buzón del «Comité para la defensa y la renovación de la universidad francesa», un grupo de profesores conservadores que empeñados en defender el status quo académico y social a la vista de la extensión de las protestas sociales. Como reacción, Bourdieu formó un equipo de investigadores separado con su propio programa de investigaciones, el Centro para la Sociología de la Educación y de la Cultura (CSEC).

El Centro participó a su modo en los sucesos del mayo de 68. Una de sus intervenciones principales fuel la «Llamada para la Organización de los Estados Generales de la Educación y la Investigación». La idea de unos «estados generales» fue retomada treinta años después, en 1996 y 2000,[14] referida a una forma colectiva de hacer reivindicaciones que no debería confundirse con una «discusión entre los beneficiarios del sistema» y no debería repetir la exclusión de aquellos que, eliminados de la educación superior, han quedado privados por definición de los medios para protestar contra su organización. En años posteriores, Bourdieu volvió sobre la crisis del «orden universitario» que había hecho explosión en 1968 y analizó la razón que había determinado su limitación: la reforma de los aspectos más visiblemente autoritarios del sistema académico no consiguió que desaparecieran la estructura autoritaria de la «relación pedagógica» y su poder para legitimar las desigualdades.[15] La espontaneidad con la que se habían pronunciado los «líderes de mayo» no debería oscurecer el hecho de que las posturas políticas defendidas por los estudiantes y por los profesores de las escalas más bajas derivaban de sus intereses objetivos en el mundo académico.[16]

La mayor parte de los estudios recopilados en *El discurso académico: malentendidos lingüísticos y poder profesional* muestra «el papel decisivo que desempeña la herencia lingüística en el éxito académico»,[17] *Los herederos* parte de la conexión estadística entre el origen social y los índices

de éxito académico para demostrar que el sistema escolar favorece a aquellos que están mejor dotados de capital cultural en función de su origen de clase.[18] La aparente neutralidad de la escuela permite convertir las diferencias sociales en diferencias académicas al hacer que las propiedades adquiridas en el seno de la familia pasen por «dones naturales». En una sociedad en la que la obtención de privilegios sociales depende en medida creciente de las credenciales universitarias que se poseen, esta ideología del don, por la cual aquellos que lo «heredan» se convierten en aquellos que lo «merecen», cumple una función legitimadora fundamental en el orden social. Esta tesis, establecida por vez primera en 1964 en *Los herederos*, fue elaborada teórica y empíricamente en *La reproducción*. Tras su publicación en 1970, esta obra fue atacada enérgicamente en la esfera pública, incluso por los intelectuales de izquierda, por su supuesta «visión fatalista» de la escuela y de la sociedad. Para muchos académicos educados en esa escuela, la puesta en cuestión de las bases de sus privilegios sociales resultaba inaceptable, lo mismo que la desvalorización empírica de la ideología sobre la «escuela liberadora», que estaba de moda en aquella época. Fue también durante estos años cuando comenzaron a elaborarse en el CSE, y posteriormente en el CSEC, una serie de estudios sobre las diferentes *Grandes écoles* (las facultades de élite a las que se accedía mediante una reválida a escala nacional), así como del sistema creado en torno suyo. Estos estudios conducirían a la publicación en 1989 de *La nobleza de Estado*, cuyo prólogo insiste en la importación política de la institución académica y por lo tanto de la sociología educativa implícita a ella.[19]

Contra la ciencia del desposeimiento político

En enero de 1971, Bourdieu publicó un artículo titulado «La opinión pública no existe»[20] que resulta fundamental en varios aspectos: la deconstrucción de la producción de encuestas de opinión pública y la crítica de sus usos sociales se dirige al mismo tiempo contra los investigadores que las realizan y los políticos que las convierten en argumento de autoridad.[21] Al calcular las «no respuestas» de las encuestas, se plantea la pregunta de cuáles son las competencias necesarias para hablar políticamente de la política y el desposeimiento sufrido por aquellos que dependen de delegados bajo mandato para plantear sus demandas políticas.[22]

La crítica al uso indiscriminado de la «opinión pública» por parte de la ciencia política constituye, según Bourdieu, una defensa de la autonomía de la sociología desde el momento en el que los investigadores se encuentran cada vez más subordinados a las demandas políticas y gubernamentales, así como dominados por un grupo de investigación aplicada cuyo principal representante en la década de 1970 fue Jean Stoetzel, un psicólogo social que había importado a Francia las técnicas de sondeos de tipo norteamericano. [23]

Bourdieu elaboraría posteriormente los fundamentos políticos de su crítica en un artículo presentado en noviembre de 1973 ante la Asociación Francesa de Ciencia Política, en el que retomaba la distinción introducida por Émile Durkheim entre aquel resultado electoral que resulta de la mera adición de los votos individuales y el que expresa «algo colectivo». El argumento central de Bourdieu en este punto consiste en que «el principio fundamental y más oculto del desposeimiento reside en la agregación de opiniones». Lo que debería dirigir nuestra atención no es el agregado sino el proceso de agregación, es decir, la relación entre la opinión y el modo de existencia del grupo social, lo que explica la importancia de las nuevas formas de manifestación política (sentadas, boicots, etc.), en donde los grupos movilizados resisten el desposeimiento de su voz. Fue gracias a estos razonamientos, desde ese momento en adelante, que Bourdieu consideró necesario forjar una alianza entre investigadores y activistas. Al descubrir las fuentes ocultas de la dominación, el análisis científico puede convertirse en un instrumento de autocomprensión y de emancipación (relativa) en nombre de un movimiento social:

> La filosofía liberal identifica la acción política con la incomunicación, incluso con la actuación silenciosa y secreta, cuyo paradigma es el momento de la votación, la «compra» de un partido presentando una ofrenda en el secretismo de la cabina de votación. Al hacer esta identificación, se reduce el grupo a la serie, la opinión movilizada de un colectivo organizado o solidario a la agregación estadística de opiniones expresadas individualmente. Uno piensa en la utopía de Milton Friedman, quien, para captar los puntos de vista sobre la educación de las familias, sugiere distribuir vales que les permitan adquirir servicios educativos suministrados por empresas competidoras [...] La acción política se ve reducida a una forma de acción económica. La lógica del mercado, o de la votación, lo que quiere decir la agregación de las estrategias, se impone siempre que los grupos se reducen al estado de agregados, o, si se prefiere, siempre que son desmovilizados.[24]

La legitimidad intelectual que la votación –esa ciencia sin científicos– presta a los mecanismos de dominación fue para Bourdieu el punto crucial de su crítica a los «doxosofistas», los fabricantes de opinión profesionales que presentan una ideología sometida a los intereses de la clase dominante. La crítica política ha de ir, por lo tanto, acompañada de una sociología de intelectuales esgrimida como un arma simbólica contra las justificaciones pseudo-académicas del orden social:

> La «cientificización política» es una de las técnicas de despolitización más eficaces. [...] Es una de las armas empleada en la lucha entre las fuerzas de la despolitización y las fuerzas de la politización, las fuerzas de la subversión del orden internacional y de adhesión a este orden, ya sea una adhesión inconsciente, que define la doxa, o una adhesión electiva que defina la ortodoxia, la opinión o el pensar correctamente y, si se quiere, el pensar lo correcto.[25]

La crítica a la «ciencia política» y a los «doxosofistas» forma parte así de un análisis mucho más amplio de la amenaza que pesa sobre la autonomía del campo intelectual en general y del campo sociológico en particular en un período, la década de 1960, durante el cual muchos de los altos funcionarios franceses se habían puesto al servicio de la «modernización» del capitalismo de su país, es decir, de la renovación de sus mecanismos simbólicos de reproducción. Estas transformaciones incrementaron el dominio de los poderes políticos en el ámbito intelectual: se situaron a medio camino entre los intelectuales desposeídos de poder temporal y los hombres de poder cuya autoridad se basa en medida creciente en competencias profesionales específicas, una nueva población de «investigadores administrativos» y «administradores científicos» que pertenecen a instituciones académicas que responden directamente a los dictados que el Estado había desarrollado y que actuaban como agentes de la heteronomía dentro del propio campo científico.[26]

La publicación de la revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, cuyo número inaugural apareció en 1975, suponía un intento de contribuir a reforzar la autonomía de la sociología proporcionándole un medio de difusión capaz de llegar más allá del ambiente universitario cerrado, todavía sujeto únicamente a las necesidades de procedimientos de verificación empírica y a la crítica científica. Animada por el deseo de romper con el formalismo académico y la estandarización normalizadora de la

investigación en ciencias sociales, su línea editorial abogaba por la yuxtaposición de artículos académicos «acabados», apuntes sobre investigaciones, documentos estadísticos, fotografías, facsímiles e incluso historietas.[27] Esta política científica para la sociología trataba no sólo de «deconstruir» los textos «sagrados» del ámbito académico, sino también «destruir las falsas pretensiones y evasiones forjadas por una visión religiosa del ser humano, sobre el que las religiones reveladas no tienen el monopolio». Al llevar a cabo una «inversión de la jerarquía de los objetos consagrados de la investigación» de una ciencia como la sociología tradicionalmente tan dependiente de las exigencias políticas, en la que con frecuencia la censura científica no es sino una censura política encubierta, *Actes de la recherche* se propuso darle la vuelta a la oposición entre «el sacerdocio de la gran ortodoxia académica» y la «distinguida herejía de los tiradores de primera que disparan al blanco».[28] La diversidad de métodos desplegados en la revista se unió así a la variedad de temas que incluso en la actualidad raras veces se consideran dignos de estudios sociológicos serios: la alta costura, los automóviles, las caricaturas, la enseñanza profesional, el ejército, los trabajadores sociales, la retórica del marxismo, etcétera.

El desencanto político y la *Realpolitik* de la razón

A comienzos de la década de 1980, los textos publicados por Bourdieu sobre el campo político examinaron minuciosamente la separación entre los profesionales de la política y los políticamente profanos que refuerza la lógica del aparato y lleva a que el campo político se cierre en sí mismo:

> El silencio sobre las condiciones que ponen a los ciudadanos, tanto más brutalmente cuanto más privados están económica y culturalmente, ante la alternativa de la resignación a través de la abstención o del desposeimiento mediante la delegación, es a la «ciencia política» lo que el silencio sobre las condiciones económicas y culturales de la conducta económica «racional» es a la ciencia económica. Cualquier análisis de la confrontación política debe establecer como su fundamento los determinantes económicos y sociales de la división política del trabajo para no naturalizar los mecanismos sociales que producen y reproducen la brecha entre «los agentes activos políticamente» y «los agentes pasivos políticamente» [como dice Weber] y transformar en leyes eternas las regularidades históricas válidas dentro de los límites

de un determinado estado de la estructura de distribución del capital y en particular del capital cultural.[29]

Fue un acontecimiento internacional el que reveló de forma espectacular las consecuencias de dicho cierre del campo político sobre sí mismo. La noche del 12 de diciembre de 1981 en Polonia, las tropas del general Jaruzelski, apoyadas por la URSS, entraron en la sede del sindicato Solidarnosc y detuvieron a la mayor parte de sus líderes. Ante la ausencia de reacción oficial de Francia a la ulterior declaración del estado de emergencia por parte de Jaruzelzki, Bourdieu propuso que las principales voces públicas se unieran y firmaran un manifiesto para presionar al gobierno socialista a que denunciase la vuelta de Polonia a la represión de estilo soviético. Bourdieu redactó el manifiesto inicial junto con Michel Foucault. Las asambleas, declaraciones y manifestaciones subsiguientes provocaron violentas reacciones por parte del gobierno socialista y sus portavoces fueron repentinamente confrontados con esta forma de «cooperación recalcitrante».[30]

Tras su elección en 1982 a la Cátedra de Sociología en el Collège de France, Bourdieu amplió su sociología de los intelectuales con *Homo Academicus*, que propone un exhaustivo análisis de los determinantes del compromiso político de los académicos a través del prisma de sus puestos, trayectorias y estrategias académicas. En contra del doble vínculo entre la contestación de las jerarquías académicas en nombre de la «democratización» y la defensa de tales jerarquías en nombre de la calidad de la enseñanza –«un par de fuerzas que fomentan el status quo cuando se llega a lo que verdaderamente importa»– el sociólogo afirmaba la necesidad de reexaminar el lugar que ocupa la investigación científica en la universidad, algo que las reformas planteadas no habían tenido en consideración.[31] Escrito bajo la égida colectiva del Collège de France por solicitud del presidente François Mitterrand, el informe titulado «Propuestas para una educación cara al futuro» supuso para Bourdieu la ocasión de fundir su tarea científica sobre la educación y sus impulsos académicos enraizados en su posición de «hereje consagrado».[32] El informe originó una considerable discusión pública pero se le dio rápidamente carpetazo por parte de un gobierno socialista que no tenía una verdadera intención de reformar la educación. Pero se tradujo y fue objeto de un amplio debate en varios países vecinos donde se pusieron en práctica algunas de sus recomendaciones. Si posteriormente Bourdieu se

mostraría muy crítico con alguno de los usos que se hicieron de su informe (a sus ojos fue reducido a «poco más que un anexo de la "Carta del Presidente de la República a los franceses"» enviada por Mitterrand a todos los votantes franceses durante la campaña presidencial de 1988), no obstante aceptó presidir en 1989 una Comisión Oficial sobre los Contenidos de la Educación, creada por Lionel Jospin, a la sazón ministro de educación en el gobierno de Michel Rocard durante el segundo mandato de Mitterrand.[33] Los siete «Principios para una reflexión sobre los contenidos de la educación» presentada por la comisión Gros-Bourdieu propuso reestructurar las divisiones del conocimiento y las condiciones de su transmisión para conseguir que la pedagogía pudiera llegar a un espectro mayor de alumnos. Pero una vez más, las relaciones de poder dentro del gobierno socialista fueron tales que el proyecto se dejó en barbecho.

La participación de Bourdieu en estas comisiones e informes patrocinados por la administración no le impidieron en absoluto permanecer atento a los movimientos sociales que sacudieron la sociedad y los colegios franceses. Efectivamente, la década de 1980 fue testigo del surgimiento de formas de protesta poco convencionales, como las acciones emprendidas por las enfermeras en 1986, la huelga de profesores contra la redistribución del poder en las escuelas primarias de 1987 y varias protestas masivas por parte de los estudiantes. Durante las movilizaciones de alumnos Bourdieu concedió una entrevista que le propició la oportunidad de criticar las políticas de los gobiernos de derecha e izquierda, así como la ausencia de un proyecto político para el sistema educativo que había sido entregado completamente a la ideología neoliberal de la competencia.[34]

Estas perspectivas sobre la política actual –la competencia del Estado y los movimientos sociales– atravesaron el análisis de la estructura y del funcionamiento del «campo de poder» definido en 1989 en *La noblesse de l'État*: las luchas entre los dominantes sobre la conservación o transformación de las instituciones académicas de élite a las que se les había confiado «la reproducción del campo de poder», expresan y al mismo tiempo enmascaran la lucha por el control del Estado como la última «base del poder simbólico». Pero, paradójicamente, estos conflictos también «inyectan dentro del campo de poder un poco de este universal –razón, actitud desinteresada, disposición cívica, etcétera– que, procedente de conflictos anteriores, resulta siempre un arma simbólicamente eficaz en las

luchas actuales».[35] Sin embargo, este gradual e irregular «progreso hacia lo universal» no supera la brecha entre la burocracia del Estado (cuya legitimidad reside en la posesión de credenciales académicos) y los políticos profesionales (que gobiernan «con un ojo puesto en las encuestas de opinión pública»), por un lado y, por el otro, aquellos que «protestan al margen del marco establecido», a quienes posteriormente irían dedicadas las entrevistas y los análisis presentados en *La miseria del mundo* con la intención de incitar «otra forma de hacer política».[36] Publicada en 1993, esta disección colectiva de las nuevas formas de «miseria social» en la sociedad de Francia, de un millar de páginas, se convirtió rápidamente en una obra de referencia para los activistas sociales y obtuvo un enorme éxito de público; se vendieron cerca de 100 000 ejemplares y fue adaptada al teatro y al vídeo. El postfacio de Bourdieu en *El peso del mundo* habla de cómo el microcosmos político se repliega sobre sí mismo y su indiferencia por las crudas realidades del mundo social. Su título parece hacerse eco de forma crítica del primer ministro Michel Rocard quien, bajo la presión electoral de la extrema derecha del Frente Nacional sobre el «problema de la inmigración», había declarado a *Le Monde* el 24 de agosto de 1990: «Francia no puede acoger toda la miseria del mundo [*la misère du monde*, es el titulo del libro en francés], pero debería saber llevar de forma leal la parte que le corresponde de esta carga».

Contrariamente a la habitual interpretación incorrecta, semejante análisis sobre las variadas formas y modalidades del ejercicio del poder en las sociedades avanzadas no conduce a la pasividad o a la resignación. Si los grupos sociales han trabajado para establecer el imperio de la ley, la idea de servicio público o el interés general, esto se debe a que han encontrado los beneficios de la universalización.[37] Para Bourdieu, una política eficaz y realista debe consistir entonces en ampliar el principio del «interés en lo universal» a otros universos sociales, así como en inventar estructuras institucionales de tal forma que los agentes políticos se interesen en buscar estrategias virtuosas que beneficien a la ciudadanía en su conjunto:

> La ética política no puede caer del cielo: no está inscrita en la naturaleza humana. Únicamente una Realpolitik de la razón y de la moralidad puede contribuir a promover la institución de universos en donde todos los agentes sociales estarían sujetos –en particular a través del concurso de la crítica– a una suerte de examen permanente de universalidad [...] La moralidad no

> tiene ninguna oportunidad de manifestarse, especialmente en la política, a menos que se trabaje para crear los medios institucionales para una política de la moralidad. La verdad oficial de lo oficial, el culto al servicio público y a la devoción al bien público, no pueden resistir la crítica de la sospecha que en todas partes deja al descubierto la corrupción, la ambición fuera de lugar, el clientelismo o, en el mejor de los casos, un interés personal para servir al bien público.[38]

El papel de la crítica social se revela como esencial a la hora de forzar a los líderes políticos a ser lo que su función social les impone que deben ser, es decir, reducir la «brecha entre lo oficial y lo eficaz» y «crear las condiciones para la institución del dominio de la virtud cívica».[39] Sin embargo, esta crítica a la política electoral y a las burocracias del Estado no conduce únicamente a mostrar el sufrimiento social generado por las políticas neoliberales puestas en práctica por la propia izquierda.[40] En la obra de Bourdieu aparece junto a una reflexión continua sobre las condiciones sociales y políticas de la acción política de los intelectuales, cuya autonomía se ve amenazada por la autoridad de una «tecnocracia de la comunicación» que refuerza el monopolio de los profesionales políticos en el debate público.

Librar batallas a escala europea: la reinvención de un intelectual colectivo

Puesto que los equilibrios internacionales se ven trastocados con la caída del Muro de Berlín y la construcción de la Unión Europea, para Bourdieu las luchas de los intelectuales deben ser más que nunca una labor colectiva e internacional. Desde esta perspectiva, el lanzamiento de la revista *Liber* representó un intento por reactivar a escala europea la tradición del intelectual según el modelo de los *encyclopédistes* de la Ilustración. Ya en 1985, Bourdieu había formulado las premisas de esta iniciativa dentro del marco del Colegio de Artistas y Académicos Europeos, dentro del cual concibió la creación de una *Revista Europea de Libros* en la que los intelectuales pudieran mantener sus normas específicas sobre y contra las presiones paralelas del mercado y del Estado nacional. La primera ambición de *Liber*, una «revista internacional de libros», era difundir las obras de la vanguardia literaria, artística y científica a un público mucho

más amplio de carácter transnacional recorriendo transversalmente el aislamiento de estos mundos y «venciendo los vacíos temporales y los malentendidos asociados a las barreras lingüísticas, la lentitud de las traducciones [...] y la inercia de las tradiciones académicas».[41] La revista se distribuyó en un primer momento como suplemento trimestral de los diarios nacionales más importantes de varios países. En Francia, *Le Monde* fue su principal apoyo, pero cuando el periódico intentó ejercer el control sobre los contenidos, Bourdieu retiró *Liber* y lo convirtió en un suplemento de *Actes de la recherche en sciences sociales*. Hasta su cierre en 1999, la revista se mantuvo constante frente a la corriente de «las creencias indiscutidas de la ortodoxia académica, tan poderosas en estos tiempos de restauración».[42]

La línea editorial de *Liber* se distinguía por el lugar que concedía a los artistas y a los escritores cuyas obras constituían los vectores de la crítica política. El colapso de la URSS, la caída del Muro de Berlín, las extravagancias de los nacionalismos y la reunificación de Alemania estaban entre los temas principales de la revista. En uno de sus primeros números, Jürgen Habermas analizaba los efectos perniciosos del proceso de reunificación;[43] Bourdieu trató del desmoronamiento del comunismo y las duras realidades del funcionamiento de un régimen que había traicionado el proyecto emancipador que asumió, así como de las «falsas alternativas» (socialismo versus liberalismo) utilizadas en nombre de la restauración política. El objetivo de la revista en lo relativo a estos y otros temas de amplia preocupación cívica, consistía en utilizar la historia, la sociología y la literatura como instrumentos de autoconocimiento colectivo para comprobar los impulsos regresivos que subyacen con frecuencia en las acciones políticas de los artistas, los profesores universitarios y los filósofos. El socioanálisis colectivo de Bourdieu exigía objetivos para detectar las trampas que la historia había puesto y que se habían sedimentado en el lenguaje cotidiano; su propósito consistía en permitirnos obtener grados de libertad abriendo el camino a un internacionalismo realista que habría de superar los obstáculos heredados de los conflictos nacionales del pasado y establecer estructuras de comunicación fiables para promover la institución de lo universal.[44]

Esta *Realpolitik* de la razón que inspiró el llamamiento a un «corporativismo de lo universal», fue presentada por primera vez en 1989 como conferencia en Milán y posteriormente se rescribió como conclusión de *Las reglas del arte* (1992). Para Bourdieu se trataba de nuevo del proble-

ma de reforzar la autonomía del campo intelectual que había sido construido a finales del siglo XIX contra los poderes religioso, político y económico, una autonomía amenazada ahora por la creciente penetración mutua del mundo del arte y el del dinero, el recurso generalizado a patrocinadores privados para financiar la investigación científica y el peso cada vez mayor de las coacciones comerciales a las iniciativas de producción y difusión culturales. Por consiguiente, tenían que inventarse nuevas formas de conflicto, como la «Internacional de los intelectuales» a la que Bourdieu se dedicó en la primera mitad de la década de 1990. El establecimiento de un tal «contrapoder crítico» organizando una «solidaridad concreta con escritores amenazados», así como de un «lugar para la reflexión sobre nuevas formas de compromiso»: éste era el objetivo del llamamiento que tuvo lugar en Estrasburgo en noviembre de 1993, iniciado por Bourdieu y firmado por Jacques Derrida, Édouard Glissant, Toni Morrison, Susan Sontag y Salman Rushdie, para la creación de un Parlamento Internacional de Escritores. En febrero de 1994, Rushdie fue elegido presidente del nuevo grupo, que nombró un órgano ejecutivo y de deliberación compuesto por cincuenta miembros y unos estatutos que definían los principios del organismo, sus obligaciones y formas de actuación: independencia de los poderes establecidos, reconocimiento de la diversidad y de las tradiciones históricas para escapar del «profetismo de la vieja conciencia universal» denunciando los «principales problemas del momento» definidos por los medios de comunicación, contribuciones anónimas y colectivas, etcétera. Entre los logros de la PIE destaca la creación de una red de 400 refugios seguros (distribuidos en 34 países) y la organización de conferencias de prensa internacionales sobre Ruanda, Argelia, Sarajevo, el derecho de asilo, etcétera. Se trataba de un proyecto muy ambicioso, dentro del cual Bourdieu oponía, no obstante, a «la figura del intelectual como el autoproclamado sostén de la conciencia universal» el papel mucho más modesto del «funcionario de la humanidad» (expresión que había tomado prestada de Edmund Husserl).[45]

Dos iniciativas emprendidas a comienzos de la década de 1990 relativas a cuestiones de la educación superior y a Argelia permitieron a Bourdieu a poner en práctica su concepción del trabajo colectivo de los intelectuales. En marzo de 1992, un llamamiento a la comunidad científica y académica llevó a la creación de un colectivo, la Asociación para la Reflexión sobre la Educación Superior y la Investigación (*Association de*

Reflexión sur les Enseignements Supérieurs et la Recherche, ARESER), en el que Bourdieu asumió la presidencia y el historiador Christophe Charle la secretaría. Frente a las disfunciones del proceso de toma de decisiones burocrático, y especialmente la pérdida del control y de la autoridad de los especialistas que dejan que los «administradores científicos» impongan los objetivos y las modalidades de enseñanza, la ARESER reunió documentos, organizó debates y publicó textos con el propósito de establecer un riguroso «diagnóstico y remedios urgentes para una universidad en peligro», tal como lo indicó la primera obra publicada por este colectivo en 1997.[46]

Concebido como el «límite extremo de todos los problemas sociales y políticos que un investigador y un intelectual pueda encontrar», el resurgimiento de la difícil situación de Argelia se convirtió para Bourdieu en el foco del trabajo colectivo con el Comité Internacional de Apoyo a los Intelectuales Argelinos (*Comité International de Soutien aux Intellectuels Algériens*, o CISIA), creado en junio de 1993 para ayudar a los académicos, periodistas, profesores y escritores que habían sido objeto de ataques y asesinatos desde el inicio de la guerra civil argelina. De forma conjunta con el Parlamento Internacional de Escritores, el CISIA intentó en primer lugar facilitar el exilio de los intelectuales más amenazados y posteriormente oponerse al aislamiento de aquellos a los que se les había privado de toda información debido a la situación de violencia. También asumieron como uno de sus objetivos alertar a la opinión pública «de forma totalmente independiente de los gobiernos, las instituciones y los partidos políticos», de las agresiones a la integridad física y a las libertades que se estaban produciendo en Argelia en ese momento, asumiendo una postura pública a favor de un «partido para la paz social», hacia el que parecía que se estaba yendo después de las elecciones presidenciales de noviembre de 1995 que llevarían a Liamine Zeroual al poder. Pero el CISIA también se proponía, en contra del «frío análisis político» y la «indecente prédica humanista» de los intelectuales mediáticos,[47] proporcionar herramientas para comprender la situación actual, en particular demostrando que «el islam no es por naturaleza incompatible con el imperio de la ley».[48] Frente a la represión colectiva enraizada en la herencia colonial, la tarea de recuperar «el inconsciente histórico» del país demuestra que la mentira colectiva de la clase dirigente argelina, junto con la regresión a la barbarie para la que Francia había proporcionado el modelo durante la Guerra de la Independencia de Argelia, hun-

den sus raíces en la subordinación estructural de la cultura a la política. Los textos elaborados por Bourdieu sobre esta cuestión reafirmaban constantemente la necesidad de establecer libertades políticas y culturales básicas, al tiempo que criticaba las medidas del gobierno francés restringiendo la inmigración desde su antigua colonia.[49]

En apoyo de los movimientos sociales: desde diciembre de 1995 a *Raisons d'agir*

El catalizador de la resistencia a la expansión de las políticas neoliberales, el movimiento social masivo de 1995, resultó de la conjunción de varias crisis: la protesta estudiantil que comenzó en noviembre y a la que en seguida se unió la movilización de las redes de activistas de la educación superior; la huelga del transporte público como respuesta al anuncio del plan del gobierno para reducir el servicio de transporte por ferrocarril y la reforma del sistema de pensiones de los empleados ferroviarios, que contribuyó a bloquear el tráfico y la actividad en las poblaciones y ciudades más importantes; y, finalmente, tras el anuncio del 15 de noviembre del plan de recortar el sistema de sanidad y de seguridad social nacional para reducir el gasto público, el desarrollo de una amplia protesta popular contra el gobierno de Juppé.[50] Enfrentados con estas movilizaciones, los directores de la Fundación Saint-Simon y la revista de centroizquierda católica *Esprit* difundieron una petición pública dirigida a apoyar las medidas del gobierno,[51] «Por una reforma del Sistema de Seguridad Social», en la que condenaban tanto el supuesto arcaísmo del sistema de cobertura médica como a aquellos que se oponían al plan Juppé de recorte del sistema de bienestar.

En apoyo de los huelguistas, Bourdieu escribió un importante llamamiento para una iniciativa de los profesores universitarios próximos a los círculos activistas que apareció en *Le Monde* el 5 de diciembre, cuando estaba empezando a gestarse la protesta masiva.[52] En una manifestación del 12 de diciembre salieron a las calles de Francia casi dos millones de personas; la concentración de Lyon, que concluyó con un meeting en la Estación de tren de Lyon, fue encabezada por Bourdieu en defensa de los servicios públicos amenazados por las políticas neoliberales de reducción del Estado y de privatización de los servicios públicos. En su discurso ante una muchedumbre de trabajadores ferroviarios, emplea-

dos en huelga y todo tipo de activistas, Bourdieu denunció la actuación de una «nobleza de Estado que predica el desvanecimiento del Estado y el imperio absoluto del mercado y el consumidor».[53] En contra de los expertos que apelaban a la grandilocuencia de la ciencia económica para justificar los recortes draconianos del sistema de bienestar, Bourdieu reafirmaba su respaldo a aquellos a los que las élites tecnócratas menospreciaban como personas dominadas por «deseos» irracionales e insaciables para los que las políticas de racionalidad debían dictarse desde arriba; así lo sugerían, entre otros, el filósofo Paul Ricœur y el sociólogo Alain Touraine.[54]

Los sucesivos gobiernos franceses de la década de 1990 se convirtieron así en el blanco principal de los análisis críticos de Bourdieu. Los objetivos de sus intervenciones incluían la política de inmigración con las infames «leyes Pasqua-Debré» que autorizaban la definición racial y étnica en los procedimientos policiales y administrativos; el rechazo a la regularización de extranjeros no documentados, que en 1996 dio lugar a una importante movilización popular en relación directa con el movimiento de diciembre de 1995; el silencio de la izquierda en la lucha de los homosexuales por la completa igualdad de derechos civiles; y las operaciones en los medios de comunicación dirigidas por el ministro socialista de Educación Claude Allègre para ocultar el sesgo favorable al mercado de su política. Bourdieu intentó aportar todo el peso de su renombre científico, con frecuencia asociado al de otros intelectuales de primera fila, en apoyo de los activistas situados en la vanguardia de la protesta,[55] así como de aquellos que, tras el regreso de los socialistas al gobierno en 1997, consideraban la política de la recién creada administración Jospin como una traición a los ideales de la izquierda. En enero de 1998, Bourdieu intervino públicamente a favor del movimiento de los desempleados, cuyas formas de acción directa, iniciadas por un cuadro de activistas, captaron la atención de los medios de comunicación. La ocupación de la École normale supérieure –el vivero tradicional de la élite intelectual y el *alma mater* del propio Bourdieu– le dio la oportunidad de subrayar el «milagro social» de la movilización de aquellos que suelen estar atomizados y desorganizados por culpa de su exclusión económica y su desvinculación social.[56] El apoyo a la causa de los desempleados permitió llevar a cabo la denuncia de la precariedad generalizada consecuencia de la política neoliberal: la «inseguridad objetiva» que afecta al mundo laboral es la base de la «inseguridad subjetiva» que afecta tanto a

los desempleados como a los expulsados de la esfera del empleo asalariado y fomenta la implementación de la flexibilidad como base para un nuevo modo de dominación económica.[57]

Más allá de estas intercesiones específicas en el debate público, Bourdieu trataba de imprimir una marca duradera dando forma a la organización y los recursos de la acción intelectual. Aunque la iniciativa de los Estados Generales del Movimiento Social no condujo verdaderamente a ningún resultado significativo después de 1996, sí puso en marcha la noción de «intelectual colectivo» de Bourdieu al reunir a investigadores con orientaciones cívicas semejantes. De este modo se creó *Raisons d'agir*, un colectivo que pretendía poner la experiencia de los científicos sociales y de representantes de otras disciplinas al servicio de los movimientos que se oponían a las políticas neoliberales que hacían de contrapeso a la influencia de los *think-tanks* conservadores que por entonces menudeaban por toda Europa. Basándose en el éxito de público de *La miseria del mundo* y en el trabajo colectivo que lo sustentaba, este grupo, compuesto en su mayor parte por sociólogos, historiadores y economistas próximos a Pierre Bourdieu, intentaron intervenir como tales en las luchas simbólicas contra la imposición de la doxa neoliberal por parte de expertos, especialmente economistas de primera fila y politólogos. El trabajo sociológico, que hace visible aquello que se escapa de la percepción ordinaria del mundo social, sirve así de base para las intervenciones políticas de dicho colectivo en la prensa y a través de conferencias, debates públicos y publicaciones. Para diseminar «las armas intelectuales de la resistencia», Bourdieu creó también una editorial, Liber-Raisons d'agir, para publicar una serie de libros a precios populares con la intención de ofrecer obras de ciencia social comprometida en forma accesible a un público numeroso y formado, así como análisis censurados o marginados por los medios de comunicación dominantes, empezando por aquellas que trataban de los propios medios de comunicación.

Entre los primeros títulos de esta serie y que han ocupado un lugar prominente en el debate público desde su publicación están *Sobre la televisión* (1996) de Bourdieu y *Les nouveaux chiens de garde* (*Los nuevos perros guardianes*, 1997) de Serge Halimi, un periodista de *Le Monde diplomatique* doctor en ciencia política por la Universidad de Berkeley. Las ventas del primero han superado los 150.000 ejemplares, mientras que *Los nuevos perros guardianes* (una referencia directa a la famosa obra de Julien Benda publicada en los años treinta *Les Chiens de garde*)

alcanzó los 100.000 ejemplares en menos de seis meses a pesar del completo silencio que los principales medios de comunicación mantuvieron sobre este volumen. Estos libros comenzaron a difundir la crítica al campo periodístico ampliando el análisis empírico que Bourdieu y sus colaboradores habían llevado a cabo muchos años atrás.

Los medios al servicio de la «revolución conservadora»

Los primeros trabajos de Bourdieu sobre el surgimiento de «periodistas-intelectuales» se remontan a mediados de la década de 1960 y a sus análisis más completos sobre el sometimiento del periodismo a las presiones del mercado a la década de 1980.[56] Con ocasión de un debate en el que se reflexionaba sobre la cobertura de la Guerra del Golfo de 1991, los periodistas de *Reporters sans frontières* (Periodistas sin fronteras) invitaron a Bourdieu, quien procedió a diseccionar la inconsciente y a menudo invisible contribución de este colectivo a dar carta de naturaleza a la visión dominante del mundo social; un importante magazine de noticias de la televisión se hizo eco de la reunión y emitió el análisis de Bourdieu. Pero la aparición de *Sobre la televisión* en 1996 encendió una virulenta campaña de los medios contra el sociólogo, movilizando durante varios meses a los diarios y las revistas más importantes del país, período durante el cual el libro ocupó el puesto más alto en las listas de mejores ventas.[58] El análisis sociológico de las limitaciones que pesan sobre el trabajo periodístico –la urgencia, el consenso, la obligatoria referencia al trabajo de los rivales, etcétera–, revela cómo el creciente sometimiento de los medios a las exigencias del *audimat* (el sistema francés de audimetría) contribuye al «desencanto político» del ambiente. Pero, mientras que los textos científicos de Bourdieu han tenido relativamente poca difusión, *Sobre la televisión* rompió la barrera del esoterismo académico y puso en manos de un público muy amplio una explicación sociológica de los medios de comunicación. Además de los paradójicos efectos «publicitarios» motivados por la violencia de los ataques coordinados lanzados contra Bourdieu por los principales columnistas franceses, el impacto de las publicaciones de *Raisons d'agir* puede explicarse por el resurgimiento de las luchas sociales, así como por la creciente atención dirigida al declive de los estándares profesionales y la presión de la comercialización entre los medios de comunicación franceses de ámbito nacional.

El desencanto político, los métodos de marketing y el sometimiento al mercado competitivo fueron los temas que motivaron la participación de Bourdieu en el otoño de 1999 en un acto, iniciado por ACRIMED (una asociación formada por académicos y activistas dedicada a la crítica y la democratización de los medios de comunicación), para defender la emisora France Culture, que acababa de ser sometida a una reforma programática basada en «"recetas" que se creía que servían para lograr el éxito de cara al público y a las emisoras privadas» pero que han transformado la radio pública en un instrumento «apenas disfrazado para la promoción de libros, discos y películas más comerciales».[59] La atención de Bourdieu a la actuación de los principales medios de comunicación al servicio del pensamiento del mercado se originó sobre todo por el hecho de que constituía un obstáculo para las luchas progresistas:

> Uno de los principales obstáculos a la constitución de fuerzas de resistencia es el hecho de que los que dominan controlan los medios de comunicación como nunca antes en la historia [...] Actualmente, los principales periódicos franceses están completamente controlados. Incluso aquellos diarios que mantienen la apariencia de ser independientes, como Le Monde, son en realidad asociaciones de accionistas regidos por intereses económicos.[60]

Más allá de la crítica a los medios, el movimiento social como una «internacional de resistencia al neoliberalismo y a todas las formas de conservadurismo» será lo que constituye la base de todas las preguntas que Bourdieu dirige a los «señores del mundo, [que detentan] estos nuevos poderes nacidos de la conjunción de la fuerza del dinero y de los medios de comunicación».[61]

Al ocuparse de la corriente internacional de la contrarrevolución neoliberal que intenta imponer la economía dominante en todas partes, Bourdieu complementaba sus análisis de los efectos sociales de la lógica económica con una sociología de los fundamentos sociales y políticos de la economía. En *Las estructuras sociales de la economía* (2000), el sociólogo reúne y reelabora varios trabajos de un estudio a gran escala del mercado de la vivienda de Francia que dirigió a principios de la década de 1990. El libro junta el análisis histórico de cómo el Estado francés construyó y después readaptó el mercado inmobiliario después de la década de 1970 con la elaboración de unos «principios de antropología económica» criticando duramente la «visión ahistórica de la ciencia eco-

nómica».[62] Paralelamente a esta exploración de la construcción política de instituciones económicas capitalistas, Bourdieu refinó los análisis anteriores sobre la «génesis social del habitus económico» en la sociedad colonial argelina, así como sobre los peligros de la «falacia escolástica» en el análisis del comportamiento económico, temas que recorren sus textos sobre la «economía de las prácticas» desde su primera crítica al estructuralismo formulada en su estudio sobre las estrategias de los campesinos del Béarn,[62] formalizada por primera vez en *Esquisse d'une théorie de la practique* (1972) y retomada de nuevo en *La lógica de la práctica* (1980), antes de poner en marcha una crítica abierta de la razón escolástica en *Meditaciones pascalianas* (1997).

Enfrentándose a la constitución de un espacio económico mundial según la lógica de la concentración de capital de acuerdo con los intereses de «la internacional conservadora de los altos ejecutivos y directivos de las empresas multinacionales» (y apoyado por las actuaciones de instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio), Bourdieu expresó su apoyo público a diferentes movimientos que se habían movilizado contra la globalización neoliberal durante las manifestaciones de Niza (diciembre de 2000) y de Québec (abril de 2001). El éxito relativo de estas luchas no le hizo bajar la guardia ante otras oportunidades de intervención en el ámbito internacional en el contexto de actuaciones colectivas. Bourdieu desafió frontalmente el silencio cómplice de las autoridades nacionales e internacionales ante el «baño de sangre» autorizado e incluso fomentado por los altos escalafones del ejército y del Estado argelino, y respaldó iniciativas contra las guerras que marcaron la década de 1990 en el Golfo y posteriormente los Balcanes. Esta postura debe considerarse en el contexto del análisis de Bourdieu sobre la situación internacional en la que «la comunidad internacional ha dado carta blanca a los Estados Unidos para imponer su particular concepto de orden» en el que «las relaciones de fuerza favorecen de forma aplastante al dominante» de forma que «el poder por sí mismo se constituye en derecho».[63] Para Bourdieu, el hecho de que este equilibrio de poder transnacional pueda presentarse como una necesidad natural es el resultado de «veinte años de trabajo de los *think-tanks* conservadores y de sus aliados en los campos político y periodístico», que han inventado una «nueva *vulgata* a escala planetaria» cuyas intenciones y el impacto que causa en la conciencia colectiva hay que desenmascarar urgentemente.[64]

Sin embargo, ha sido a escala europea donde Bourdieu situó el terreno privilegiado para la renovación de los conflictos cívicos, a los que dedicó un artículo que apareció en *Le monde diplomatique* en junio de 1999, en el que criticaba que la construcción europea resulta «poco menos que [una tarea de] destrucción social».[65] El «Llamamiento a los Estados Generales del Movimiento Social Europeo», publicado simultáneamente de forma simbólica el 1 de mayo de 2000 (el Día internacional del trabajo) en los principales periódicos europeos y latinoamericanos, constituyó otra iniciativa tendente a reagrupar a los activistas anticapitalistas a escala europea en una estructura similar a la de los movimientos sociales franceses de la década de 1990 caracterizados, según Bourdieu, por el rechazo a las formas tradicionales de movilización política, debido a la influencia del movimiento autogestionario que favorecía la participación popular y privilegiaba la acción directa.[66]

Basado en su profundo rechazo a cualquier cooptación política de la tradición libertaria de la izquierda que había sido reactivada por el «Llamamiento a la Autonomía del Movimiento Social»,[67] las intervenciones de Bourdieu a finales de la década de 1990 pretendieron ser un estímulo a la acción política respaldada por el conocimiento práctico del activismo para favorecer el surgimiento de un comité coordinado que articulara los diferentes movimientos sociales y sindicales europeos que pudieran trascender el poder –y también los compromisos– de las instituciones a las que la Confederación Europea de Sindicatos servía de modelo. Con este fin, las reuniones mantenidas en Viena en noviembre de 2000 y en Atenas en mayo de 2001 con líderes sindicales, activistas e intelectuales progresistas, se propusieron instituir una forma de trabajo político que trataba de evitar la lógica tanto de los mítines políticos como de las conferencias académicas.[68]

Esta recapitulación condensada de tres décadas muestra que las intervenciones políticas de Pierre Bourdieu no pueden separarse de sus escritos científicos, incluso si la lectura de sus obras ha sido neutralizada demasiado a menudo por las condiciones académicas de su recepción.[69] Pues estos escritos pusieron efectivamente su pensamiento sociológico en práctica por medio de análisis, conferencias, entrevistas y textos ocasionales que con frecuencia volvieron a aparecer posteriormente en libros de forma más elaborada y «académica». De este modo, la resituación de los compromisos de Bourdieu en su contexto histórico e intelectual no sólo lleva a desplazar la frontera entre la investigación científica y la acción

política. También revela el trabajo de la conversión controlada de la pulsión social en un impulso intelectual crítico que dota a la sociología de la vigilancia epistemológica necesaria para romper con las preconstrucciones de problemas sociales y políticos de los «asuntos corrientes».

Notas

1. Pierre Bourdieu *On Televisión and Journalism* (London: Pluto, 1998 [1996]).

2. Estas intervenciones han sido recogidas en Pierre Bourdieu, *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, ed. Frank Poupeau y Thierry Discepolo (Marseilles: Agone, 2002). [Trad. castellana: *Intervenciones, 1961-2001: ciencia social y acción política*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 2004.]

3. Bourdieu, «Monopolisation politique et révolutions symboliques» (1990), en *Propos sur le champ politique* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000).

4. Bourdieu, «Penser la politique», *Actes de la recherche en sciences sociales* 71/72 (marzo 1988): 2-3.

5. Pierre Bourdieu, «Les doxosophes», *Minuit* 1 (noviembre 1972): 26-45.

6. Bourdieu, «La science et l'actualité», *Actes de la recherche en sciences sociales* 61 (marzo 1986): 2-3.

7. *Ibíd.*

8. Abdelmalek Sayad, entrevista publicada en *MARS* 6 (1996).

9. Bourdieu, «Tout est social», entrevista con P.-M. de Baisi, *Magazine littéraire*, 303 (octubre 1992): 104-111.

10. Bourdieu, «Entre amis», A*w*al 21 (2000): 5-10. *The Algerians* (Boston: Beacon, 1962 [1958]).

11. Bourdieu, «Révolution dans la revolution», *Esprit* 1 (enero 1961): 27-40 y «The Algerian subproletariat», en Ira William Zartman (ed.), *Men, State and Society in the Contemporary Mahgreb* (Londres: Praeger, 1973 [*Les Temps modernes* 1962]). Junto con estos textos, Bourdieu publicó otros artículos en revistas más académicas, como «Guerre et mutation sociales en Algérie», *Études méditerranéennes* 7 (primavera 1960): 25-37 y «La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial», *Sociologie du travail* 1 (diciembre 1962): 313-331.

12. Ver *Travail et travailleurs en Algérie*, con A. Darbel, J.-P. Rivet y C. Seibel (París-La Haye: Mouton, 1963) y *Le déracinement. La crise de l'agriculture algérienne,* con A. Sayad (París: Minuit, 1964).

13. Pierre Bourdieu, *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, con Luc Boltanski, Robert Castel y Jean-Claude Chamboredon (Barcelona, Gustavo Gili, 2003 [1965]); *El amor al arte: los museos europeos y su público*, con A. Dalber y Dominique Schnapper (Barcelona, Paidós, 2003 [1966]); *Le Partage des bénéfices*, en colaboración con estadísticos y economistas del INSEE (París: Minuit, 1966); y *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*, con Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (Madrid, Siglo XXI, 2003 [1968]).

14. Colectivo, «Manifeste pour des états généraux du mouvement social européen», *Le Monde*, 1 de mayo 2000.

15. Ver Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza,* Madrid, Ed. Popular, 2001.

16. Ver Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford: Stanford University Press, 1988 [1984]).

17. Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Monique de Saint Martin et al., *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professional Power* (Cambridge: Polity, 1992 [1965]).; Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *The Inheritors: French Students and their Relation to Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1979 [1964]).

18. Bourdieu, *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Prefacio de L. Wacquant (Cambridge: Polity, 1996 [1989]), p. 5.

19. Bourdieu, «Public Opinion Does Not Exist», *Questions of Sociology* (Middletown, CN: Wesleyan University Press, 1980 [1973]). Estas críticas están tomadas desde distintos ángulos en *La distinción* (Madrid, Taurus, 1998 [1979]) y *Language and Symbolic Power*, ed. John B. Thompson (Cambridge, MA: Polity Press, 1991).

20. Ver Bourdieu, «L'opinion publique», con Patrick Champagne, en *50 idées qui ébranlèrent le monde*, ed. Youri Afanassiev y Marc Ferro (París: Payot/Progress, 1989), 204-6; entrevista con Pierre Viansson-Ponté, «Le droit à la parole» y «La culture pour qui et pourquoi?» *Le Monde*, 11-12 octubre 1977, así como la discusión de Champagne sobre la irrupción de las encuestas en el campo político francés, capítulo 5 de este libro.

21. Sobre estos debates, ver Alain Lancelot, *Opinion publique* (París: Sofres, 1982); Bourdieu, «Opinion polls: A "science" without a scientist», *En Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity, 1990 [1987]), 168-74; Bourdieu, *El oficio del científico: ciencia de la ciencia y reflexividad* (Barcelona, Anagrama, 2003); también ver Johan Heilbron, «Pionnier par défaut?» y Loïc Blondiaux, «Comment rompre avec Durkheim», *Revue française de sociologie* XXXII, no. 3 (1991): 365-80 and 411-42. [Tr. Jean Stoetzel (1910-1987) fue fundador de la *Revue française de sociologie* y del IFOP, el Instituto Francés de Opinión Pública, una de las empresas de sondeos de opinión líderes en Francia.]

22. Bourdieu, «Formes d'action politique et mode d'existence des groupes» (1973), *Propos sur le champ politique*.

23. Bourdieu, «Les doxosophes», artículo citado, y «Les intellectuels dans le champ de la lutte des classes», *La Nouvelle Critique* 87 (1975): 20-26.

24. Ver Bourdieu and Luc Boltanski, «La production de l'idéologie dominante», *Actes de la recherche en sciences sociales* 2/3 (1976). Otros artículos estaban dedicados a esta transformación, especialmente los de Michael Pollak, «La planification des sciences sociales», *ibíd.*, 105-121.

25. «Déclaration d'intention», *Actes de la recherche en sciences sociales* 1 (enero 1975).

26. Bourdieu, «Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets», *Actes de la recherche en sciences sociales* 1 (1975): 4.

27. Bourdieu, «La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique», *Actes de la recherche en sciences sociales* 36/37 (1981): 3-24.

28. Ver Bourdieu, «Retrouver la tradition libertaire de la gauche», *Libération*, 23 de diciembre 1981, 8-9; «Les intellectuels et les pouvoirs. Retour sur notre soutien à Solidarnosc», en *Michel Foucault, une histoire de la vérité* (París: Syros, 1985), 93-94.

29. Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Cambridge: Polity Press, 1988 [1984]); ver también la entrevista, «Université: les rois sont nus», *Le Nouvel Observateur*, 2-8 de noviembre 1984, 86-90.

30. «Le rapport du Collège de France. Pierre Bourdieu s'explique», *La Quinzaine littéraire* 445 (agosto 1985): 8-10.

31. Desde la década de 1970, Rocard encarnaba un socialismo moderado y realista inspirado en Pierre Mendès-France, pero muy pronto se convirtió en la fuente de la corriente neoliberal en el seno de la izquierda francesa. En dos ocasiones Mitterrand le impidió presentarse como candidato a la presidencia, en 1981 y 1987, pero Rocard finalmente utilizaría su peso político para ser designado primer ministro en el segundo mandato presidencial socialista de siete años.

32. Bourdieu, «À quand un lycée Bernard Tapie?» *Libération*, 4 de diciembre 1986. [Bernard Tapie fue un fugaz millonario «hecho a sí mismo», especializado en absorciones de empresas y propietario del popular club de fútbol de Marsella, que llegó a ser tan conocido en los medios de comunicación que Mitterrand le nombró ministro de Urbanismo. Posteriormente sería condenado a prisión por distintos delitos fiscales. [Nota de James Ingram y Loïc Wacquant.]

33. Bourdieu, *La noblesse de l'État*, 389.

34. Pierre Bourdieu et al., *La miseria del mundo* (Madrid, Akal, 1999 [1993]), obra colectiva con Alain Accardo, Gabrielle Balazs, Stéphane Beaud, François Bonvin, Emmanuel Bourdieu, Philippe Bourgois, Sylvain Broccolichi, Patrick Champagne, Rosine Christin, Jean-Pierre Faguer, Sandrine Garcia, Remi Lenoir, Frédérique Matonti, Francine Muel-Dreyfus, Michel Pialoux, Louis Pinto, Denis Podalydès, Abdelmayek Sayad, Charles Soulié, Bernard Urlacher, Loïc Wacquant, y Anne-Marie Waser.

35. Bourdieu, «Una fundamentación paradójica de la ética», en *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción* (Barcelona, Anagrama, 1997 [1994]), versión inglesa, p. 144.

36. *Ibíd.*

37. Bourdieu, «Notre État de misère», *L'Express*, 18 Marzo 1993, 112-15.

38. *Liber* 1 (Octubre 1989): 2.

39. «Liber continue», *Liber* 7 (septiembre 1991): 1.

40. «Une union sans valeurs», Entrevista con Jürgen Habermas, *Liber* 10 (junio 1992): 16-17; Pierre Bourdieu, «Les murs mentaux», *Liber* 13 (enero 1993): 2-4.

41. Pierre Bourdieu, «Et pourtant...», *Liber* 25 (diciembre 1995): 1-2.

42. Pierre Bourdieu, «The Corporatism of the Universal», *Telos* 81 (otoño 1989): 99-100 y *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario* (Barcelona, Anagrama, 2002 [1992]).

43. Pierre Bourdieu, «Un parlement des écrivains, pour quoi faire?», *Libération*, 3 de noviembre 1994.

44. Bourdieu, «L'intellectuel dans la cité», entrevista con Florence Dutheil, *Le Monde*, 5 de noviembre 1993.

45. ARESER, *Quelques diagnostics et remèdes urgents pour une université en péril* (París: Raisons d'agir, 1997). Ver también *Interventions*, pp. 296 y 301.

46. Bourdieu y Jean Leca, «Avec les intellectuels algériens», *Le Monde*, 7 octubre 1994.

47. CISIA Charter, París, 1 julio 1993.

48. «Non-assistance à personne en danger», con Jacques Derrida y Sami Naïr, *Le Monde*, 29 de diciembre 1994; «M. Pasqua, son conseiller & les étrangers», with Jacques Derrida, *Le Monde*, 10 de junio 1995, 20; «Non à la ghettoïsation de l'Algérie», con Jean Leca, *Le Monde*, 25 de marzo 1995.

49. Ver René Mouriaux y Sophie Béroud (eds.), *Le Souffle de décembre* (París: Syllepse, 1997).

50. La fundación Saint-Simon se creó en diciembre de 1982 a iniciativa de François Furet, Pierre Rosanvallon, Emmanuel Le Roy-Ladurie, Simon y Pierre Nora, Alain Minc, and Roger Fauroux. Reuniendo a la academia, al mundo de los negocios y a funcionarios de alto nivel, «lleva a cabo el trabajo ideológico necesario para ocultar el trabajo político, [para] construir "el angosto camino" seguido por los líderes políticos [hacia] la democracia de mercado como "el final de la historia" y el liberalismo social como el horizonte insuperable de nuestras sociedades». Ver Vincent Laurent, «Enquête sur la fondation Saint-Simon. Les architectes du social-libéralisme», *Le Monde diplomatique*, septiembre 1998; Serge Halimi, «Les boîtes à idées de la droite américaine», *Le Monde diplomatique*, mayo 1995.

51. Ver Julien Duval, Christophe Gaudert, Frédéric Lebaron, Dominique Marchetti, y Fabienne Pavis, *Le Décembre des intellectuels français* (París: Raisons d'agir, 1998).

52. Intervención publicada como «Against the Destruction of a Civilization», *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market* (New York: New Press, 2000), 25.

53. *Le Journal du dimanche*, 10 de diciembre 1995, para la posición de Ricœur y Thomas Gay, «Alain Touraine, un intellectuel "médiatique" en décembre 1995», *Mouvements* (septiembre 1997): 29-31.

54. Ver «Algunas cuestiones acerca del movimiento gay y lesbiano», en *La dominación masculina* (Barcelona, Anagrama, 2003).

55. Bourdieu, «The Protest Movement of the Unemployed, a Social Miracle», *Acts of Resistance*, 88-90.

56. Bourdieu, «Job Insecurity is Everywhere Now», *ibíd.*, 81-87; ver también los dos números de *Actes de la recherche en sciences sociales dedicados a* «New Forms of Labor Domination», 114 and 115, septiembre y diciembre 1996.

57. «*Libé* 20 ans après», *Actes de la recherche en sciences sociales* 101/102 (marzo 1994).

58. *Sobre la televisión* reune dos cursos en el Collège de France filmados en marzo de 1996 para el canal de cable París Première y un artículo, «L'emprise du journalisme», que apareció por primera vez en *Actes de la recherche en sciences sociales* 101/102 (marzo 1994), en un número dedicado al tema de «El dominio del periodismo».

59. ACRIMED, «Manifeste pour la défense de France Culture», *L'Humanité*, 5 de noviembre 1999. El grupo de reflexión ACRIMED fue creado por el sociólogo Patrick Champagne y el abogado Henri Maler; ver *www.samizdat.net/acrimed*. Esta entrevista

se continuó a través de estudios empíricos muy completos reunidos en un número de *Actes de la recherche en sciences sociales* dedicado a «Periodismo y Economía» (131-132, marzo, 2000).

60. Bourdieu, entrevista con Lino Polegato (14 de diciembre 2001), *Flux News* (Liège, Belgium) 27 (diciembre 2001- enero 2002): 7.

61. Pierre Bourdieu, «Questions aux vrais maîtres du monde», *Libération* y *L'Humanité*, 13 de octubre 1998; *Le Monde*, 14 de octubre 1999.

62. Bourdieu, *Las estructuras sociales de la economía* (Barcelona, Anagrama, 2003 [2000]).

63. Pierre Bourdieu, «Les relations entre les sexes dans la société paysanne», *Études rurales* 5/6 (1962), reimpreso en *Le Bal des célibataires* (París: Seuil, 2002 [Trad. castellana: *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Barcelona, Anagrama, 2004]) y «Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited», *Ethnography* 1, no. 1 (julio 2000 [1962]): 17-41.

64. Entrevista en *Flux News*, 24.

65. Bourdieu y Loïc Wacquant, «On the Cunning of Imperialist Reason», Theory, Culture and Society 16, no. 1 (1999 [1998]): 41ss, y idem., «Neoliberal Newspeak», *Radical Philosophy* 105 (Enero 2001): 2-5.

66. Bourdieu, «Pour un mouvement social européen», *Le Monde diplomatique*, junio 1999 (reimpreso en *Firing Back. For a European Social Movement* (Londres: Verso, 2003 [2001]: 14 [Trad. castellana: *Contrafuegos 2: por un movimiento social europeo*, Barcelona, Anagrama, 2001]).

67. Ver Bourdieu, «Against the Policy of Depoliticization», *Studies in Political Economy* 69 (otoño 2002 [2001]): 31-41 (disponible con muchos otros textos ocasionales de este período en *www.samizdat.net*), publicado también en *Contrafuegos*].

68. Este llamamiento fue proclamado en 1998 por el sindicato SUD y los activistas de las asociaciones que habían organizado las marchas europeas contra el desempleo y la inseguridad; muchos de sus iniciadores están también entre los primeros signatarios de los Estados Generales del Movimiento Social Europeo. Ver especialmente Bertrand Schmitt y Patrice Spadoni, *Les Sentiers de la colère, 15472 kilomètres à pieds contre le chômage* (París: L'Esprit frappeur, 2000). Prefacio de Bourdieu, «Misère du monde et mouvements sociaux», 15-21.

69. Sobre la aceptada visión despolitizada de las lecturas académicas nos podemos referir al ejemplo de Marcel Mauss analizado por François Athané, «Marcel Mauss, le don & la révolution», *Agone* 26-27 (2002): 183-199.



5

Hacer hablar a la gente. El uso social de las encuestas de opinión pública en democracia

Patrick Champagne

La sociología de Pierre Bourdieu es desde sus comienzos una sociología que podríamos denominar «política» en el sentido de que se ha desarrollado en relación estrecha con las grandes preguntas políticas que han sacudido a la sociedad francesa desde la década de 1950: en primer lugar la Guerra de Argelia;[1] después, durante el gaullismo, la falsa democratización cultural ejemplificada en la política de crear «*Maisons de la culture*»; la crisis del sistema educativo como un agente que contribuye a la reproducción social de la desigualdad; y posteriormente el cierre en sí mismo del mundo político seguido de los efectos de la política neoliberal de abandono del Estado, etcétera.[1] Más exactamente, esta sociología está estrechamente conectada con la ideología democrática, no porque Bourdieu fuera su ingenuo defensor, sino porque este ideal político puede tratarse también como un tipo de modelo teórico puro, mediante el cual la sociología se convierte en un instrumento para demostrar la distancia de la realización práctica con respecto al modelo, es decir, desvelando los obstáculos específicamente sociales que existen para conseguirlo.

Así, cuando consideramos la noción de «igualdad de oportunidades» que estaba en el núcleo de los primeros trabajos de Bourdieu sobre el sis-

tema educativo, observamos que se trata de una idea que surge y se extiende por el campo político democrático que Bourdieu trata como un modelo estadístico que permite una medición exacta de la desigualdad de oportunidades o, si se prefiere así, del abismo socialmente establecido entre lo ideal y lo real. Esta idea, que quedaría especificada en el concepto más operativo de «probabilidad de acceso [a la educación superior]» o «las oportunidades objetivas [de acceder a tal y tal nivel]», en realidad tiene el estricto objetivo científico de recordar que no es suficiente decretar la igualdad por ley para establecer, *ipso facto*, la igualdad de hecho. Aún peor, Bourdieu insiste en que cuando uno observa la ideología de la «escuela emancipatoria» que ha dejado su sello en el funcionamiento de las instituciones educativas francesas durante más de un siglo,[2] la proclamación política de la igualdad puramente formal tiende a ocultar, legitimar y finalmente reforzar las desigualdades reales.

Aquí podemos observar que esta sociología es política en un segundo sentido: es política hasta el punto de que permite la acción política que está mejor informada científicamente, y por ello resulta más eficiente o eficaz. Así, en la conclusión de *Les héritiers (Los herederos)*, Bourdieu sienta las bases de una «pedagogía racional» que, en lugar de postular la igualdad formal de los alumnos, tendría en consideración la desigualdad cultural real antes de la escolarización para hacer la transmisión del conocimiento más eficaz y conseguir así una democratización verdadera de la educación.[3] Asimismo, la conclusión de *El amor al arte* proponía medidas concretas para hacer más accesibles los museos a las capas menos instruidas de la población. O también podemos evocar aquí la construcción eminentemente distintiva de una obra como *La miseria del mundo*, que se concibió explícitamente para ayudar a la sociología a lograr la más amplia entrada posible al debate político, siendo el más ambicioso de los objetivos de este libro contribuir a la mayor democratización posible de los descubrimientos de la sociología misma, de manera que cualquiera pudiera defenderse de la violencia simbólica que se encuentra en el seno de los procesos de dominación social.[4]

Democracia formal y democracia real

Al adoptar un enfoque resueltamente neokantiano, que también fue propio de Durkheim, Bourdieu ponía así en tela de juicio desde sus primeras

obras, con independencia del objeto de estudio, ya sea la visita a los museos, el éxito académico o el acceso a la producción de opiniones personales, lo que denominaba «las condiciones sociales de la posibilidad» de las prácticas y de los comportamientos sociales. Igual que una «verdadera» democratización del sistema educativo presupone tomar en consideración las desigualdades culturales antes de la escolarización,[5] el establecimiento de una «verdadera» política democrática implica tener en cuenta la capacidad desigual de los individuos para producir opiniones políticas. La publicación de *Les héritiers*, que mostraba la inmensa probabilidad desigual de los jóvenes de poder entrar en la universidad según su origen social y el papel decisivo representado por el capital cultural en el proceso de selección educativa, marcaba una ruptura en el dominio de la sociología educativa así como en la política educativa y en la política general al aplastar la ilusión compartida del efecto «emancipador» de la escuela.[6] Éste sería el mismo enfoque que Bourdieu aplicaría posteriormente cuando, a finales de la década de 1960, surgió la cuestión de la fiabilidad de la tecnología de las encuestas de opinión pública y, en segundo lugar, de si su uso en la política estaba legitimado. Este problema se cristalizó en 1965, cuando esta nueva práctica, controlada completamente por especialistas en ciencia política, fue introducida de forma extensa en la vida política francesa con ocasión de las primeras elecciones presidenciales francesas por sufragio universal. En seguida, la relativa fiabilidad meramente técnica de esta encuesta, primera en ser publicada y que pertenecía a la categoría extremadamente particular de sondeo preelectoral,[7] creó inmediatamente una suerte de ola de entusiasmo político y comercial, que disparó la proliferación de encuestas políticas de todo tipo publicadas y comentadas en la prensa: encuestas de intención de voto, por supuesto –con mucha más frecuencia que las llevadas a cabo fuera de las campañas de las elecciones, lo que cambia sustancialmente su naturaleza–, pero también sondeos de opinión sobre los más diversos temas que estaban a la orden del día en la vida política y que no se realizaban con fines científicos (para analizar, por ejemplo, la lógica de la producción de las opiniones en política), sino con fines abiertamente políticos para legitimar o deslegitimar las políticas seguidas por el gobierno de turno insinuando que «el pueblo está con nosotros» o «contra él».

Esta verdadera intrusión de un nuevo actor en el funcionamiento del juego político democrático no se produjo sin dar lugar a debates y polémicas, en primer lugar en el campo político al que afectaba directamen-

te, y posteriormente en las ciencias sociales. De este modo, algunos políticos se preguntaron si la credibilidad debía estar garantizada previamente por las encuestas preelectorales –especialmente cuando se llevaban a cabo con varios meses de anterioridad al día de las elecciones– y si debería reconocérsele un valor predictivo en el ámbito electoral. Otros se preguntaron qué legitimidad había que conceder a esta nueva manera de entender a la «opinión pública» que en adelante se suponía iba a ser captada por este tipo de sondeos con la precisión pero, sobre todo, con el respaldo científico. ¿No quedaban los políticos así desposeídos del derecho a hablar y a encarnar el «deseo popular», por las encuestas que se presentaban como un sustituto verdadero de la democracia directa, ya que el pueblo (o al menos la muestra que supuestamente le representaba) iba a poder ser consultado a partir de ahora de forma directa y continua para saber qué piensa y qué quiere? Si algunos –especialmente los periodistas y comentaristas políticos– consideraron la llegada de las encuestas a la vida política como un verdadero «progreso democrático», otros, –sobre todo los políticos pertenecientes al aparato político– mostraron su preocupación por el peso creciente de esta nueva tecnología social que, al menos implícitamente, se suponía que iba a dictar a los políticos profesionales las decisiones que había que tomar. En otras palabras, ¿la lectura de las encuestas por los politólogos no iba a introducir una cierta demagogia en la política?

¿Existe la opinión pública?

La creciente importancia de las encuestas en la vida política y, especialmente en Francia, la omnipresencia de los politólogos (procedentes de forma cada vez más frecuente del Institut d'Études Politiques de París o «Science-Po»[8] que las interpretan y comentan en los medios, ha llevado a que un gran número de observadores y actores políticos pusieran en cuestión su valor científico. En la entonces naciente práctica de las encuestas de opinión en Francia, iba a producirse un «antes» y un «después» de Bourdieu, que formuló la esencia del problema que planteaba en una conferencia impartida en 1971, publicada dos años después en *Les Temps modernes*, titulada, según la moda deliberadamente provocadora, «La opinión pública no existe».[9] En este artículo, Bourdieu demostró que esta nueva opinión pública era un mero artefacto creado por

las empresas de encuestas y que, como explicaba en su conclusión, por ello no existía «en el sentido implícitamente asumido por aquellos que hacen las encuestas de opinión o de aquellos que utilizan sus resultados». Este artículo creó inmediatamente una conmoción entre los politólogos y los expertos en opinión pública, «estos aparentes científicos de la apariencia», según la expresión mordaz de Bourdieu. Para ellos, en efecto, era una especie de llamada al orden científico en un dominio fuertemente afectado por la forma más ingenua de la problemática política, constituyendo así un importante obstáculo más inconsciente que consciente para su empresa ideológica que pretendía imponer los sondeos como una técnica democrática para «hacer hablar a gente».

Sin embargo, Bourdieu no hizo más que recordar en este artículo algunos principios epistemológicos elementales que ellos mismos habían impuesto en todos los sondeos con cuestionarios, incluyendo los de opinión. Al recurrir a los análisis secundarios de los estudios de opinión en el campo de la educación realizados por los institutos de sondeos durante un período de más de diez años, así como a los sondeos de muestra aleatoria que él había dirigido directamente a través de la prensa sobre la crisis del sistema educativo poco después de los sucesos de mayo de 1968 (pidiendo a lectores interesados a que contestaran a un conjunto de preguntas que habían estado en el centro del debate público), Bourdieu explicó que el simple hecho de plantear a una muestra representativa de la población en edad de votar la misma pregunta vaga, como en un referéndum político, y sumar las respuestas recogidas formalmente para dar una imagen de lo que sería la opinión política en forma de porcentaje (para poder afirmar, por ejemplo, que el 55% de los franceses apoyan tal o cual medida política), se basa en un conjunto de presupuestos que sin duda pertenecen a la ideología política democrática, pero no son resultado de los hechos y, por consiguiente, deben ser tratados como tales por el análisis científico. Por el hecho de oponerse de forma contundente a esta importación salvaje de un problema político al terreno de las ciencias sociales, y por haber rehusado confundir «la democracia meramente formal», que supone que todos los ciudadanos son políticamente competentes, con la «democracia real» y sus agentes sociales realmente existentes y desigualmente dotados y dispuestos a adoptar y expresar puntos de vista políticos, Bourdieu provocó numerosas reacciones, especialmente por parte de los politólogos que estaban más próximos a la invectiva política que a la discusión propiamente científica.[10]

La demostración de Bourdieu resultó no obstante irresistible, lo que sin duda explica por qué más de treinta años después el artículo en cuestión sigue siendo una referencia en este ámbito y una inspiración continua para los estudios críticos de la producción de opinión pública.[11] Al demostrar en efecto que el simple hecho de plantear la misma pregunta a una muestra de personas social y culturalmente heterogénea –como aquellos consultados continuamente por los institutos de opinión, por una necesidad más política que científica– para a continuación sumar las respuestas obtenidas de esta forma, lleva implícitamente al postulado de tres supuestos de los que se puede demostrar que son falsos. En primer lugar, semejante mecanismo de investigación presupone que todos los individuos tienen opiniones *personales* sobre el asunto en cuestión, lo que queda refutado no sólo por sondeos aleatorios, sino también por la distribución de «no respuestas» (no sabe, no contesta, la respuesta se sale de las categorías precodificadas) en las encuestas realizadas por los mismos institutos de opinión. En segundo lugar, el hecho de formular preguntas cerradas, que conduce a no recoger opiniones sino *respuestas* formadas previamente a preguntas de opinión, implica la hipótesis de que todos los encuestados se hacen a sí mismos las preguntas que se les formula (o al menos las que serían capaces de formularse), lo que queda refutado, una vez más, por todos los test de comprensión sobre los significados de las preguntas que se formulan a los encuestados. Finalmente, en tercer lugar, sumar las respuestas obtenidas de esta forma implica que todas las opiniones son equivalentes y tienen el mismo peso *social*, mientras que todo lleva a pensar que la capacidad de los individuos de imponer su opinión particular en el campo político está fuertemente conectada al poder de los grupos sociales que pueden movilizarse en su favor, así como al estatus social, al capital de relaciones y la posición que estos individuos ocupan en la estructura de clases. En resumen, Bourdieu nos recordó que las opiniones sólo cuentan políticamente cuando son asumidas o apoyadas por fuerzas sociales.

Con este artículo, que se publicó de forma deliberada en una revista intelectual de tipo general y no en una estrictamente científica,[12] Bourdieu quería luchar política y científicamente al mismo tiempo contra la creencia, ya fuertemente arraigada en la prensa y en los círculos políticos, en la cientificidad de las prácticas de los sondeos de opinión. Quería hacer comprender a los ciudadanos, más allá de la comunidad científica, que los institutos de opinión no sólo no miden los verdaderos movi-

mientos de los puntos de vista y sentimientos colectivos, sino que dan autoridad a todas las desfiguraciones de las respuestas a sus cuestionarios, porque éstas se dan con la más absoluta ignorancia de los hechos por parte de aquellos que responden a los sondeos, es decir, que estos institutos se dedican a una especie de ejercicio ilegítimo de la ciencia. Finalmente, Bourdieu insistía también en que la «opinión pública» de los que realizan las encuestas oculta una «opinión pública» mucho más real que la que sale por las impresoras de sus ordenadores, es decir, que la que construye la actuación pública de los grupos de interés tradicionales a los que la ciencia política conoce de sobra y a los que se refiere con el término de «lobbies» o «*groupe de pression*», que no pueden reducirse a un simple porcentaje ajeno a las tensiones que penetran la estructura social.

Razones para el rechazo inicial a las encuestas en Francia

La intervención político-científica de Bourdieu que prefiguró en muchos aspectos las que realizaría después de 1996 con los libritos de la colección «Liber-Raisons d'agir», llegó en un momento muy oportuno, justo cuando la práctica de los sondeos estaba ampliamente difundida en la política y en la prensa. El éxito rápido de esta práctica era algo nuevo y sorprendente, ya que los intentos por introducirla en Francia se remontaban ya a un momento anterior a la década de 1960: los diferentes gobiernos habían encargado numerosos estudios desde finales de la Segunda Guerra Mundial a través del Instituto Francés para la Opinión Pública (IFOP). Este instituto, el primero de su clase, había sido fundado en 1939 por un profesor francés, Jean Stoetzel, sobre el modelo de Gallup en los Estados Unidos. Pero las encuestas que realizaba en esa época tenían un escaso impacto público y por lo tanto muy pocos efectos sobre el juego político. Esto se debía principalmente a que los resultados de estos sondeos tenían un carácter fuertemente confidencial y ni se publicaban ni eran objeto de comentario y, por lo tanto, en un cierto sentido, no existían desde el punto de vista político, pero principalmente porque todo indica que sus mismos patrocinadores no sabían qué hacer con los resultados de estas peculiares «consultas microelectorales». Incluso, podemos preguntarnos si los políticos daban realmente algún crédito a estos sondeos ya que, al parecer, en realidad ellos no «creían» (o apenas creían) en la información que proporcionaban las encuestas de

opinión. Y por qué iban a creer en ellas si la prensa, lo que equivale a decir los lectores y por lo tanto los votantes, tampoco creían en ellas; resulta que algunos periódicos de gran difusión, tras unos cuantos fútiles intentos, dejaron finalmente de encargar encuestas con vistas a su publicación y estos estudios, tenidos en muy baja consideración por los periódicos «serios» que dominaban el campo periodístico, no habían tenido un efecto observable en las ventas.

Existían razones sociológicas para la falta de interés en esta tecnología política. Dichas razones radicaban al mismo tiempo en el funcionamiento institucional del campo político tal y como existía durante la Cuarta República y en las representaciones políticamente efectivas de la «opinión pública» que mantenía el dominio en este espacio, teniendo en cuenta la lógica que lo gobernaba. Por una parte, lo que los politólogos han denominado el «régimen de partidos», así como las leyes electorales que distorsionaban seriamente la representación de las fuerzas políticas, hacían imposible cualquier predicción seria sobre la futura composición de la Asamblea Nacional y, por tanto, del nombramiento del jefe de gobierno –que era algo del mayor interés, si no para los votantes, al menos para los actores políticos y los periodistas–, sobre la base de las encuestas sobre intención de voto del electorado. Este hecho bastaba para que este tipo de sondeo tuviera un escaso interés práctico. Por otra parte, como quedó patente, entre otros indicadores, por la publicación del libro de gran tirada de Alfred Sauvy dedicado a la «opinión pública» en 1956,[13] lo que en la práctica bajo esta noción en esa época tenía más que ver con las estrategias de los grupos de presión y de la cambiante movilización sectorial en torno a los asuntos particulares que con las encuestas y consultas generales de tipo referéndum que estos sondeos podían producir (o crear la ilusión de producir).

Sin duda, ciertos políticos, siguiendo el ejemplo de F. D. Roosevelt, intentaban, con el recurso a los modernos medios de comunicación (la radio y posteriormente la televisión), cortocircuitar los juegos del microcosmos parlamentario dirigiéndose directa y regularmente al electorado, esto es, acudiendo a la «opinión pública» como testigo de las políticas llevadas a cabo. Estas iniciativas, desaprobadas por la mayoría de los políticos profesionales que trataron de evitarlas, pueden considerarse en retrospectiva como las premisas de la verdadera transformación general que caracterizaría el funcionamiento del campo político y que después de la década de 1960 convertiría la tecnología de los sondeos en una

rutina. Pero hasta la llegada al poder del general De Gaulle en 1958, la política se practicaba fundamentalmente en el parlamento o, más correctamente, en los pasillos de la Asamblea Nacional y en las sedes de los partidos, es decir, en los espacios reservados donde se negociaban las a menudo efímeras y cambiantes alianzas políticas. Marx decía que los capitalistas soñaban con una «sociedad burguesa sin proletariado»; algunos analistas del sistema político francés decían en aquella época que la Cuarta República había conseguido establecer una «democracia sin el pueblo».

Los cambios institucionales extremos que marcaron el advenimiento de la Quinta República en 1958 marginaron durante un tiempo a los diputados a beneficio del ejecutivo. La consulta frecuente y directa al electorado por parte del general De Gaulle después de su vuelta inesperada al poder, que con frecuencia recurría al referéndum o se dirigía directamente a la nación con discursos televisados –que por aquel entonces resultaba algo nuevo (y fueron denunciados por los partidos de la oposición) aunque parecía que casi hubieran estado inspirados por la difusión generalizada de los nuevos medios (la posesión privada de aparatos de televisión en Francia sólo se generalizó a partir de la década de 1960)– y las excepcionales circunstancias políticas de la época (la resolución del conflicto colonial en Argelia), contribuyeron a imponer la idea de que la «opinión pública» no era la de los diputados electos, sino la de la totalidad del electorado consultado directamente en las urnas.

El establecimiento, mediante referéndum en 1962, de la elección del presidente por sufragio universal, reforzó un proceso aparentemente ineludible que, desde comienzos del siglo XIX, había tendido a ampliar de forma continua lo que el campo político denomina «opinión pública» al paso, con el nivel educativo de la población y el desarrollo de los modernos medios de comunicación. La opinión pública ya no podía ser, como a comienzos del siglo XIX, las opiniones que sólo pudieran debatirse por los representantes electos de un pueblo que todavía en su mayor parte era analfabeto y rural, y por lo tanto políticamente marginal; ni podía ser, como a comienzos del siglo XX, la expresión de las opiniones públicamente manifestadas de aquellos, como los periodistas o los representantes sindicales, por ejemplo, que se consideraban a sí mismos como los verdaderos portavoces de las clases populares o del electorado, lo que equivaldría a decir «la opinión»; ni siquiera de aquella fracción de ciudadanos que se movilizaban en torno a un problema concreto y mos-

traban públicamente su protesta mediante manifestaciones. La opinión pública que progresivamente pasó a ser considerada legítima y que, por esa razón, había que tenerse en cuenta en las decisiones políticas, ahora iba a ser la del conjunto de los ciudadanos, donde el problema que quedaba era únicamente quién era capaz de decir lo que piensa y desea la gente.[14]

Hacer que hable la gente

Pero, como resultado de este cambio, la opinión pública, que progresivamente iba surgiendo en la década de 1960, dejó de ser cognoscible de forma inmediata, ya que no podía ser reducida a las ruidosas posturas públicas adoptadas por los líderes de opinión o las espectaculares marchas de los activistas o de los opositores ocasionales. Se construía principalmente, según la expresión que aparecería a finales de esta década (especialmente en vísperas del mayo de 1968), gracias a las «mayorías silenciosas», a las que había que hacer hablar para ser conocidas. Los institutos de encuestas, formados en su mayor parte por politólogos, serían el instrumento de este verdadero proceso de inversión, que explica la reticencia y la resistencia de una importante facción del mundo político en lo relativo a la tecnología de las encuestas: en efecto, la opinión pública dejó de ser la suma (bastante gratuita) de las opiniones de aquellos que tienen una opinión sobre un problema determinado y quienes, sobre todo, tienen la capacidad de movilizarse para darla a conocer públicamente e intentar imponerla a los creadores de opinión política a través de lobbies o de espectaculares actuaciones públicas; se trata del producto de la *movilización de investigadores* que buscan respuestas en una muestra de la *mayoría no movilizada* de individuos a quienes, no obstante, se les supone estadísticamente representativos del conjunto del electorado. En otras palabras, en adelante se podría intentar construir políticamente la opinión pública interrogando a una muestra de la población, la gran mayoría de la cual, como Bourdieu recuerda en el artículo citado anteriormente, no tenían ninguna opinión formulada previamente sobre el problema que se les plantea –que se les impone– mediante el cuestionario y que incluso estarían menos preparados para defenderla o imponerla a los propios políticos. En el campo político surge, así, una nueva pareja ideológica: las «minorías activas», que resultan poco representativas del elec-

torado, en oposición a la «mayoría silenciosa», que es políticamente representativa pero inactiva. Si la acción política es casi siempre el producto de la acción de minorías preocupadas y decididas que intentan arrastrar a la silenciosa mayoría de despreocupados no movilizados, que no ven la necesidad de cambiar el mundo, entendemos que esta irrupción de las encuestas de opinión pública en la vida política fue percibida como una iniciativa política conservadora, si no de derechas.

Pierre Bourdieu había llevado a cabo una verdadera revolución en las ciencias sociales que afectó a numerosos objetivos que por entonces daban lugar a interminables debates escolásticos (¿existen las «clases sociales»?, ¿cómo puede definirse la «cultura»?, ¿cómo es un verdadero «intelectual»?, etc.).[15] Lo que mostró era que el sociólogo no debía imponer su propia definición de estos conceptos semicientíficos (mediante falsas definiciones preliminares del tipo, «Con "clase social" o "intelectual" o "cultura", quiero decir...», que destruye el objeto de la investigación científica por adelantado. En lugar de ello debería considerar estrictamente como su objeto la lucha social por la que apuestan estos conceptos y las funciones sociales que cumplen en una sociedad y un tiempo determinados.[16] Podemos extender el análisis de Bourdieu sobre las luchas por la clasificación en la construcción del colectivo social a la idea de «opinión pública»: no admite una definición científica, al contrario de lo que los defensores de sondeos y los politólogos creen, ya que la transposición en forma numérica a la que ellos se dedican, no es otra cosa que dar forma al sentido común político o, si se prefiere, a la *doxa* democrática del momento. El rápido vistazo a la evolución de la noción de opinión pública esbozada anteriormente nos permite reconocer la ausencia de una definición de «opinión pública» en sí misma, ya que es una noción que pertenece a la metafísica política y no a la ciencia y que surge de las luchas entre diversos agentes y fuerzas que pugnan por imponer la definición que mejor se ajusta a sus intereses específicos.

Asimismo, debido a esta razón, el contenido concreto de la noción de opinión pública es necesariamente variable, ya que está estrechamente conectado a un estadio histórico determinado del campo político y depende de las relaciones de fuerzas entre los actores del juego político.[17] En otras palabras, el sociólogo sólo puede presentar una definición *social* de este concepto y le queda la tarea de explicar cómo y por qué lo emplea y con qué consecuencias. Podemos contemplar mejor entonces el verdadero golpe simbólico realizado por los politólogos con el apoyo si-

lencioso de todo el peso del campo político: reside fundamentalmente en el hecho de que han conseguido hacer creer a la gente (y a ellos mismos) que era posible la definición científica de esta idea o, lo que es lo mismo, que el mero hecho de expresarla mediante porcentajes estadísticos permitía la transmutación de una idea políticamente incierta y, por consiguiente, rebatible en un concepto científico que en adelante sería indiscutible.

¿Cuáles eran los efectos de la irrupción de las encuestas y de esta nueva idea de opinión pública en el juego político y en la toma de decisiones de los representantes electos? Los expertos en realizar encuestas intervinieron por primera vez en el proceso electoral suministrando intenciones de voto antes de las elecciones en forma de cifras exactas, lo que prácticamente equivalía a una predicción de resultados pocos días antes de las elecciones. Fue un periódico de amplia circulación popular, *France-Soir*, y no un periódico político de alto nivel (como *Le Monde*), el que publicó por primera vez este tipo de encuesta en 1965, con ocasión de las primeras elecciones presidenciales en Francia por sufragio universal. El riesgo de error, así como el temor a los potenciales efectos que su publicación pudiera tener en los resultados electorales, preocupó sin embargo lo suficiente a los periodistas como para que el diario tomara algunas precauciones: según la técnica periodística bien conocida que consiste, en caso de discusión, en incluir una columna «a favor» y otra «en contra» (como se hace en las cartas de los lectores, por ejemplo) el periódico informó de dos encuestas con resultados contradictorios: una del IFOP que, al contrario de lo que pensaban casi todos los comentaristas políticos, predecía que el general De Gaulle no ganaría en la primera vuelta; la otra por parte de una agencia de servicio de información del Estado vinculada al Ministerio del Interior y que era de valor dudoso, predecía la elección del presidente saliente en la primera vuelta. Esta «primera vez» desplegó todos los conocimientos de los especialistas en sociología electoral a los cuales habían recurrido los institutos de opinión y de los que dependerían en adelante en la «interpretación» aparentemente científica y por tanto neutral de los resultados de los sondeos. (La predicción del IFOP resultó ser correcta: De Gaulle tuvo que someterse a una segunda vuelta.)

En realidad fue la relativa fiabilidad de estas primeras encuestas preelectorales lo que explica los intentos de manipulación que aparecieron en seguida: el mundo de la política y los periodistas utilizaron la encuesta

preelectoral con fines políticos y especialmente para intentar influir en las decisiones de los votantes y de los candidatos. Los periódicos y los partidos políticos comenzaron a encargar y publicar un número cada vez mayor de encuestas cuyas preguntas resultaban cada vez más sesgadas (la fama del candidato *x*, las posibilidades electorales del partido, etc.) llegando incluso a publicar sondeos completamente imaginarios o fingidos de empresas fantasmas. El hecho fue que este tipo de encuestas fingidas llegó a ser tan frecuente que los políticos decidieron terminar con ellas en 1977 creando una comisión de control encargada de verificar la autenticidad material de los estudios y la imparcialidad de las preguntas planteadas.

Un debate recurrente aunque agotado

Es necesario aclarar que esta nueva práctica se instauró en un contexto nacional que explica en gran parte el hecho de que fuera percibido por la mayoría desde el principio como «manipulador» y por tanto como perjudicial para la dignidad de la contienda política y del sufragio universal. La campaña electoral de las primeras elecciones presidenciales por sufragio universal estuvo marcada, de hecho, por la aparición de asesores de imagen que, con evidente fortuna, diseñaron la campaña electoral y consiguieron «vender» a determinados candidatos utilizando, como en Estados Unidos, métodos utilizados hasta entonces en el ámbito económico. Y estos nuevos especialistas en «comunicación política», al igual que sus homólogos estadounidenses cuyas técnicas habían importado a Francia, se apoyaron hasta el punto en las técnicas de marketing, es decir, en los sondeos (para verificar la imagen del candidato y los temas de la campaña con diferentes categorías de electores y hacer el seguimiento de la campaña día a día), que se entiende por qué esta técnica fue criticada enérgicamente por las facciones más tradicionales de la clase política, sobre todo porque estos sondeos se realizaron con una evidente eficacia práctica. Si este grupo censuraba el hecho de que algunos candidatos estaban vendiéndose «como si se tratara de marcas de jabón», también se debía a que estas técnicas parecían funcionar.

Los estudios preelectorales comenzaron a proliferar, como también lo hicieron los estudios de los especialistas en ciencia política sobre los efectos de dichos estudios para la intención de voto del electorado. ¿No

estaban estos sondeos amenazando la lógica electoral simbolizada por la cabina de votación? ¿No se debía dejar que los electores votaran según su ánimo y conciencia? La publicación de las intenciones de voto antes de las elecciones, lo que siempre se presentaba y se percibía como predicciones, ¿no podía modificar la intención de voto del electorado teniendo en cuenta además los comentarios partidistas que casi siempre acompañaban su publicación? Como consecuencia de esto, los politólogos intentaron distinguir los efectos de la publicación de estos sondeos inmediatamente antes de las elecciones y los resultados previstos que podían tener sobre los votantes. ¿No podrían desalentar a los votantes del partido favorito y movilizar a sus oponentes? ¿O lo contrario?[18] Según los analistas, que en general estaban encantados con estas cuestiones puesto que les confirmaban en el papel asumido por ellos mismos de meros observadores objetivos, de «científicos» que analizan objetivamente la campaña electoral, sin intervenir en el juego electoral sino restringiéndose únicamente a analizarlo, todos los estudios franceses y norteamericanos parecían demostrar que los sondeos preelectorales no tenían efecto alguno sobre el voto porque muy pocos votantes cambiarían su intención de voto como resultado de las encuestas publicadas y, además, estos cambios de votos, ya de por sí mínimos según los estudios, se repartirían entre todos los campos por lo que se compensarían unos con otros.

Aunque la práctica de los sondeos está totalmente integrada en la actualidad dentro del funcionamiento del campo político, observamos cómo este debate sobre los sondeos en la política reaparece en los medios de comunicación en cada proceso electoral con idéntico intercambio de argumentos a lo largo de los últimos treinta años. Por una parte nos encontramos a los partidarios de las encuestas (aquellos que «están a favor»), es decir, los politólogos y buena parte de las facciones del ámbito político y periodístico que se consideran a sí mismos «modernos» y «liberales» (en el sentido del siglo XIX europeo de favorecer el individualismo y el «laissez faire»): defienden esta técnica, considerada «democrática» y «científica» y que, según afirman, contribuye a enriquecer el debate político hasta el extremo de que las encuestas proporcionan a los «ciudadanos» y a los políticos información fiable que les permite tomar decisiones conociendo todas las eventualidades. Por otra parte, tenemos a los oponentes (aquellos que están «en contra») y que también cabe encontrarlos entre la clase política y los periodistas más tradicionales, pero especialmente en los círculos intelectuales: las razones que esgrimen, que

son al mismo tiempo científicas y políticas, parecen no menos fundamentadas. Si tenemos en cuenta en mayor o menor medida algunas críticas formuladas por Bourdieu, ponen en tela de juicio la fiabilidad de las encuestas, la muestra excesivamente pequeña, el ambiguo análisis de los resultados, las preguntas formuladas de manera poco clara y la abusiva (o impuesta) interpretación de las respuestas. Afirman que estas encuestas, que a menudo resultan engañosas o irrelevantes, trastornan la serenidad de los votantes en el momento de las elecciones y contribuyen a alterar el resultado «normal» de la votación. En definitiva, para algunos las encuestas están perfectamente integradas en la vida política de la democracia, mientras que para otros la subvierten considerablemente.[19]

Las campañas para las elecciones presidenciales, a causa de los excesos que producen en este ámbito (durante los tres o cuatro meses que preceden a las elecciones la prensa suministra sondeos de intención de voto prácticamente diarios), revelan de forma especial las tensiones que se producen en el campo político a este respecto, la introducción de la tecnología de las encuestas en este campo de juego especialmente peculiar han exacerbado el debate sobre su pertinencia. Los expertos en sondeos son al mismo tiempo omnipresentes y muy criticados en el campo político actual, con frecuencia por motivos erróneos. Los políticos, que no dudan en invocar las encuestas cuando les son favorables, las denuncian en seguida si les resultan desfavorables. Asimismo, los periodistas que son los responsables de situar las encuestas en el núcleo de las campañas electorales no son los últimos en criticarlas o en informar, a menudo con mucho retraso, de las precauciones que es necesario tomar para interpretar sus resultados (el margen de error, «la inmediatez de la encuesta que resulta válida sólo en el momento en que se lleva a cabo, etcétera»), especialmente cuando los resultados electorales fallan a la hora de confirmar las predicciones que los especialistas consideraron que eran capaces de hacer sobre la base los sondeos preelectorales, como fue el caso de Francia en las elecciones presidenciales de 1995 e incluso todavía más espectacularmente durante los comicios presidenciales de 2002.[20]

Un mercado en expansión

Resultaría ingenuo creer que el artículo de Bourdieu podría haber sido suficiente para terminar con este uso ideológico de las encuestas. Las

funciones prácticas que cumplen los sondeos son tales que los políticos y los periodistas ya no parecen capaces de pasar sin ellas. No cabe duda de que esto se debe en buena medida al hecho de que las encuestas están concebidas y se ajustan explícitamente para responder directamente a sus preocupaciones más inmediatas e interesadas, de tal forma que, incluso cuando están mal interpretados, estos sondeos les proporcionan datos útiles que, dado que están estructurados de acuerdo a la verdadera lógica del campo político, tienen un mayor valor predictivo, en principio, que las evaluaciones intuitivas y no metodológicas que los políticos y comentaristas mediáticos hacían antes de su introducción.

Los políticos son, obviamente, los clientes preferentes de estas instituciones. Les proporcionan datos confidenciales para elaborar sus estrategias electorales, así como los datos para su publicación para producir los efectos políticos con los que esperan pronunciar sus estrategias. En sentido estricto, las encuestas de opinión pública permiten la creación de indicadores («señales») del «estado de opinión» o son publicadas y utilizadas como un recurso político específico cuando es necesario, por ejemplo, para hacer creer a la gente que una mayoría de ciudadanos respaldan tal opinión o medida política (*efecto legitimador*). En lo relativo a los sondeos preelectorales, permiten verificar una prospectiva electoral de los diversos líderes políticos para poder influir así en la elección de los candidatos (*instrumento de predicción* o *de simulación*). Generalmente se sabe que los institutos de opinión son objeto de consulta cada vez más frecuente para orientar la política gubernamental cotidiana (al menos en lo que respecta a su dimensión mediática), así como las campañas electorales de los distintos partidos. En particular, les permiten seguir las «valoraciones» de los candidatos como medio para saber qué tal «dan» en los diversos escenarios que ofrece el campo periodístico y ayudan a determinar cuáles son los temas que conviene poner en el centro de su plataforma puesto que son capaces de atraer a los votantes. Igualmente, proporcionan a los centros de poder de los partidos una idea de la previsible relación de fuerzas y, por lo tanto, ayudan a definir las estrategias de concentración y reagrupamiento político. Si, de forma incontestable, la introducción de las encuestas ha modificado la representación de la actividad política, sin embargo esta práctica se inscribe de manera muy directa en la lógica de la política más tradicional, que consiste fundamentalmente en trasladar las opciones y las alternativas concebidas y desarrolladas en el ámbito restringido de los profesionales de la política

en propuestas capaces de acumular el mayor apoyo posible por parte de la población o, más exactamente, de aquellas categorías de la población a las que se dirigen de forma específica los partidos políticos dada su posición en el campo político.[21] La encuesta política se inscribe así en *un proceso muy general de racionalización de la acción pública* (una «ayuda a la toma de decisiones» como dicen los expertos de opinión), idéntico al que podemos contemplar en el sector económico, que utiliza, entre otras cosas, los recursos que pueden suministrar las ciencias sociales.

Pero, aunque numerosas, estas encuestas encargadas por los órganos de dirección políticos no son sin embargo las que motivan el debate público sobre esta cuestión. En realidad, la mayoría de estas encuestas son ignoradas por buena parte del público, e incluso por los periodistas, ya que no se publican y se reservan para los especialistas en marketing político ya presentes en todos los partidos políticos, para preparar o hacer el seguimiento de las campañas de los candidatos. No es éste el caso de las encuestas encargadas por la prensa, que se realizan explícitamente para ser publicadas y comentadas. Ahora bien, si la encuesta política ha tenido tanto éxito entre los medios (especialmente los medios públicos de radiotelevisión) como entre los actores políticos, el hecho de que se publiquen produce efectos en el juego político que no son en absoluto menores por resultar mucho más visibles. El éxito de las encuestas políticas entre los periodistas se fundamenta, en primer lugar, como en el caso de los políticos, en el hecho de que este tipo de sondeos parece tan «natural» como unas elecciones, a lo que hay que añadir el aparente rigor científico que les daría un carácter incontestable. Los problemas metodológicos que este tipo de investigación plantea, y que ya fueron planteados por Bourdieu hace treinta años, aún no parecen haber sido verdaderamente comprendidos, y por consiguiente tenidos en cuenta por los periodistas, en gran parte porque su preparación en ciencias sociales es escasa, pero también porque la lógica de los medios de comunicación los empuja generalmente más hacia la simplificación o en el peor de los casos a una lectura política de estas encuestas, que a su análisis detallado. Este tipo de investigación en efecto constituye un «producto» que se adapta especialmente bien a las limitaciones técnicas y políticas que pesan hoy en día sobre la producción de la información. A diferencia de las tradicionales entrevistas de los medios audiovisuales al «hombre de la calle»,[22] permiten incorporar con rapidez los signos científicos más externos: su presentación numérica tiene la apariencia de objetivi-

dad y neutralidad, cualidades que hoy en día atraen formalmente a todas las cadenas de televisión. También permiten fabricar «sucesos» y «exclusivas» prácticamente a voluntad («Una nueva encuesta sorprendente revela que...», «Exclusiva: los franceses juzgan a América», etcétera). Poseen por lo tanto una flexibilidad que se adecua perfectamente a los imperativos de actualidad y competencia.

Pero es sobre todo en el ámbito político en donde la práctica de las encuestas ha tenido su mayor expansión, sin duda debido a que estos sondeos permiten a los periodistas (especialmente a los del sector audiovisual) intervenir directamente en la contienda política con su propia legitimidad y los capacita a entrevistar a los políticos sin tener que asumir la incómoda postura de simplemente «presentarlos» sin más o, lo que vendría a ser lo mismo, a convertirse en periodistas «comprometidos».[23] Se han convertido así, gracias a las encuestas, en portavoces científicamente respaldados acerca de «lo que piensa realmente la gente» (lo que equivale a decir el público de la televisión), de modo que los índices de popularidad y las encuestas de opinión pública resultan ser medios de información considerados por los políticos incontestables toda vez que los encargan ellos para sí mismos. En cuanto a las encuestas de intención de voto, permiten la creación de un verdadero suspense en la campaña electoral que, día a día, ayuda a mantener el interés de los lectores y de los telespectadores, la mayoría de los cuales no están demasiado interesados en los debates políticos, por lo que tienen de complejos, difíciles, especializados y, por lo tanto, poco interesantes para la mayor parte del público. En resumen, las encuestas posibilitan una presentación atractiva de la contienda política siguiendo el modelo de las competiciones deportivas o las confrontaciones entre personalidades destacadas, que resultan más familiares al «público general».

La crítica política y la crítica científica

La crítica más radical (y también la más eficaz) a las encuestas políticas consistiría en que la prensa no volviera a encargarlas y dejara de publicar sus resultados, en resumen, como hizo *Le Monde* hasta finales de la década de 1970, ignorándolas de forma deliberada. Si este tipo de crítica a través de la acción apenas ha sido practicada por los medios de comunicación, éstos, sin embargo han ejercido una crítica más «suave» de

las encuestas que ha quedado integrada en la misma práctica. Todo sucede como si esta crítica fuera el contrapunto al exceso de publicidad dado a las encuestas, expresando una especie de «mala conciencia» continua entre los periodistas políticos que las consumen de una forma que ellos mismos consideran excesiva, quizá porque perciben de forma intuitiva sus efectos negativos sobre el debate democrático. Esta suerte de crítica complementaria, que es común en la inmensa mayoría de los medios de comunicación, en último análisis permite observar la casi cotidiana publicación de encuestas al tiempo que da la impresión de no creer demasiado en ellas o de no concederles demasiada importancia: los periodistas publican porcentajes, pero a menudo con una pizca de ironía o de aparente distancia («Se trata sólo de una encuesta...» «Si hemos de creer a la última encuesta...») que parece destinada a mostrar una cierta incredulidad al público. Y cuando los periódicos deciden, como vienen haciéndolo en todas las elecciones generales, dedicar un informe especial a denunciar «la manipulación a gran escala de las encuestas», la mayor parte de las veces no es sino otra ocasión para dar publicidad indirectamente a distintas instituciones de opinión, cuyos representantes están presentes en su beneficio y se les invita para justificarse con detenimiento.

Incluso las críticas que parecen situarse en el terreno estrictamente científico, en realidad, casi siempre pertenecen al ámbito de la política. De este modo, cuando los expertos en opinión son criticados, no es porque, como Bourdieu demostró, la práctica en sí misma resulta engañosa, sino sólo *porque los expertos en opinión estaban equivocados* al no predecir los resultados exactos de los candidatos. Aquí de hecho nos encontramos con un problema de crítica circunstancial que, en toda lógica, significa que, por el contrario, estos mismos expertos habrían sido elogiados por las mismas personas si, como sucede a menudo, sus predicciones se hubieran acercado más a los resultados reales. En ese caso, su «ciencia asombrosa» hubiera sido alabada. Se hubiera propuesto un debate favorable con la misma seguridad con la que los expertos de opinión son condenados, no sobre la validez de las encuestas, sino sobre la utilidad de la votación, ya que un simple sondeo preelectoral parece capaz de acertar las elecciones de una forma casi infalible. Las encuestas habrían sido consideradas un instrumento racional de la democracia que permite un considerable ahorro frente a los procedimientos tradicionales que, como las elecciones o los referéndum, podrían juzgarse como

instrumentos «arcaicos», «demasiado molestos» y «demasiado costosos» en términos de tiempo y dinero.

En realidad, lo que los debates sobre las encuestas en los medios de comunicación siempre pasan por alto es que la introducción de esta tecnología en el debate público ha afectado profundamente *las representaciones legítimas de la práctica política* al haber sacudido –especialmente entre los profesionales de la política– las estructuras elementales de la percepción de la política y las reglas que hasta la fecha prevalecían en la competición electoral. Cuando todo está dicho y hecho, las encuestas políticas nos permiten saber demasiado bien lo que hay que decirle al electorado para engañarlo (al menos a corto plazo) y decirle lo que quiere oír. Las encuestas políticas, que abrieron el camino al marketing político, tienden a alinear la lógica del campo político con la del campo económico y sin duda contribuyen parcialmente a la crisis de fe en el juego político que se observa en la actualidad en numerosas democracias, como puede contemplarse en el aumento del índice de abstención entre otros indicadores. En la medida en que las encuestas no sirven para analizar la operación del campo político, como indicó Bourdieu, pero se insinúan dentro de la lógica de su operación, las encuestas tienden a ser sólo un instrumento para la manipulación racional de las campañas electorales, ya que los candidatos ahora pueden saber día a día el efecto de sus declaraciones públicas y de sus promesas sobre las intenciones de voto. Lejos de ayudar al progreso de la democracia hacia el ideal que dicen encarnar, las encuestas se han convertido en el instrumento del cinismo político *par excellence*. Al llevar a cabo esta especie de minireferéndum, que se considera capaz de medir la «opinión pública», es decir, «la voluntad del pueblo», de forma precisa, indiscutible y continua, los expertos en opinión pueden además contribuir a debilitar la lógica representativa que caracterizaba la antigua condición del régimen democrático, que sin duda creaba una ruptura entre los profesionales de la política y el pueblo, pero también era un obstáculo para la demagogia. La democracia presupone espacios para el debate, tiempo para la reflexión, la difusión de información útil para que los ciudadanos puedan contar con un conocimiento completo de los hechos, en resumen, un conjunto de condiciones que se eliminan por la práctica de las encuestas en la política.

Notas

1. Ver, respectivamente, Bourdieu y Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture algérienne* (París: Minuit, 1964); Bourdieu con Alain Darbel y Dominique Schnapper, *El amor al arte. Los museos europeos y su público* (Barcelona, Paidós, 2003); Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture* (París: Minuit, 1966); Bourdieu y Passeron, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema educativo* (Madrid, Editorial Popular, 2001); varios artículos sobre representación política publicados en *Actes de la recherche en sciences sociales* (esta publicación incluye «El misterio del ministerio. De la voluntad particular a la voluntad general»); *La distinción* (Madrid, Taurus, 1998); y Bourdieu et al., *La miseria del mundo* (Madrid, Akal, 1999). Sobre la fusión entre la investigación sociológica y la crítica política en la práctica intelectual más generalista de Bourdieu, véase Poupeau y Discepolo en el presente volumen.

2. La ideología de la «escuela emancipatoria» está relacionada muy estrechamente con el establecimiento de una escuela primaria obligatoria, laica y gratuita al comienzo de la Tercera República francesa. Ésta defiende la igualdad formal de los estudiantes previa a los resultados académicos y contempla la desigualdad económica de las familias como la única fuente de desigualdad en la escuela, que por sí misma podría ser objeto de exclusión académica. Desde esta perspectiva, el sistema de escolarización garantizado por el Estado a estudiantes con talento de familias de las clases inferiores es necesario y suficiente para la corrección de desigualdades previas a la escuela.

3. Esto fue ampliado dos décadas después por el informe oficial encargado por el presidente François Mitterrand, «Propositions pour une Education du Future» (ver «Le rapport du Collège de France. Pierre Bourdieu s'explique», *La Quinzaine littéraire* 445 (agosto 1985): 8-10).

4. Bourdieu et al., *La miseria del mundo*, op. cit., y la entrevista «Notre État de misère», *L'Express*, 18 de marzo 1994, pp. 112-115.

5. Las alarmantes citas significan, solamente, que la sociología no pretende dar una definición científica de democracia «real» –objeto de interminables debates, dado que es política por naturaleza–, pero esta simple comparación entre lo que la ideología democrática pretende alcanzar y la propia realidad produce, en sí misma, unos efectos de creciente concienciación.

6. Sobre el efecto científico y político de la formulación de la «teoría de la reproducción» y su constante mala interpretación, ver Frank Poupeau, *Une Sociologie d'État. L'école et ses experts en France* (París: Raisons d'agir Editions, Cours et travaux, 2003), pp. 27-53.

7. Debemos recordar aquí que una encuesta preelectoral no es un sondeo propiamente dicho. Es, simplemente, un mecanismo técnico que consiste, del mismo modo que una consulta política, y orientada solamente hacia fines prácticos, en presentar el voto unos días o semanas antes de las elecciones, con vistas a anticipar los resultados más probables. La comparación entre el sondeo preelectoral y los resultados de la votación permite contrastar la calidad del mecanismo y la pertinencia de los métodos que es necesario adaptar para su verificación y para corregir las desviaciones en la distribución de los cues-

tionarios (en concreto, una muestra sesgada y respuestas poco sinceras). Observaremos que esa verificación sólo es posible, estrictamente hablando, en caso de que no exista una consulta a la población total. Para dar una idea de los vacíos que pueden existir en una simple encuesta basada en una muestra de la población frente a una elección nacional con la movilización política que necesariamente implica, sólo hay que mencionar el ejemplo de la aprobación del Tratado de Maastricht, que en 1993, después de haberse sometido a referéndum, aparentemente obtuvo más del 70% frente al 51% a lo sumo que obtuvo unos meses después.

8. Gracias a la posición central ocupada por esta *grande école* en el campo de poder, Science-Po ha obtenido un lugar preeminente en la estructura de oligopolio que controla la producción y el comentario de las encuestas de opinión en Francia, especialmente a través de su centro de investigación CEFIPOV (siglas en francés del Centro de Estudios de la Vida Política Francesa).

9. Bourdieu, «L'opinion publique n'existe pas», *Les Temps Modernes* 318 (enero 1973): 1292-1309 (como parte de la publicación de una conferencia en enero de 1971 en el Círculo Noriot de Arras). Este artículo fue reeditado en *Cuestiones de sociología* (Madrid, Istmo, 2000). Bourdieau vuelve al problema de los sondeos de opinión y a la cuestión de la producción de opiniones políticas en otras cuatro ocasiones: «Les doxosophes», *Minuit* 1 (1972): 26-45; «Le hit-parade des intellectuels», *Actes de la recherche en sciences sociales* 52/53 (1984); *La distinción*, cap. 4; *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity, 1990 [1987]), cap. 12.

10. Para dar una idea del nivel en el que los politólogos sitúan el debate, mencionaremos solamente que acusaron a Bourdieu y a mí mismo de ser «enemigos de la opinión pública», de estar en contra de la democracia, en el sentido de ser partidarios de Estados totalitarios, en los cuales están prohibidos los sondeos de opinión. En este punto, ver mi trabajo «De la doxa à l'orthodoxie politologique», *Actes de la recherche en sciences socials* (marzo 1994) 101-102.

11. Ver, por ejemplo, Susan Herbst, «Surveys in the Public Sphere: Applying Bourdieu's Critique of Opinion Polls», *International Journal of Public Opinion Research* 4, no. 3 (otoño 1992): 220-229; James R. Beniger, «The Impact of Polling on Public Opinion: Reconciling Foucault, Habermas, and Bourdieu», *ibid.*, 204-219; y la bibliografía revisada en Jeff Manza y Fay Lomax Cook, «A Democratic Polity? Three Views of Policy Responsiveness to Public Opinion in the United States», *American Politics Research*, 30, no. 6 (noviembre 2002): 630-667.

12. *Les Temps modernes* es la revista fundada por Sartre (junto con Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty y Raymond Aron) a finales de la Segunda Guerra Mundial; todavía disfrutaba de un enorme prestigio intelectual y político y de una amplia gama de lectores no universitarios a principios de la década de 1970 (véase Anna Boschetti, *The Intellectual Enterprise: Sartre and Les Temps Modernes*, Evanston: Northwestern University Press, 1988 [1980]).

13. En la serie «Que sais-je?» publicada por las Presses Universitaires de Francia (una colección de breviarios populares que gozan sin embargo de un gran prestigio y que generalmente son obra de profesores universitarios considerados autoridades en la materia).

14. Sobre este punto, ver Patrick Champagne *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique* (París: Minuit, 1989), especialmente el capítulo 1.

15. Ver especialmente. Bourdieu, *La distinción* y «What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups», *Berkeley Journal of Sociology* 32 (1987): 1-18, para una discussion sobre la noción de «clases sociales»; *El amor al arte* para una discusión sobre la idea de «cultura»; y «La familia como categoría permitida» (1993) in *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción* (Barcelona, Anagrama, 1997), para una historia social de la idea del «intelectual» leer Christophe Charle, *Naissance de l'intellectuel* (París: Minuit, 1991).

16. Pierre Bourdieu, «Social Space and the Genesis of Groups», *Theory and Society* 14-6 (noviembre 1985 [1984]): 723-744, reeditado en *Language and Symbolic Power*, 229-251.

17. Para una demostración más completa ver Champagne, *Faire l'opinion.*

18. Una vision sintética de estos debates en Francia puede encontrarse en Alain Garrigou, *Les Sondages politiques* (París: La Documentation française, 2004) y Denis Duclos, *Les Sondages d'opinion* (París: Repères, 1996).

19. Patrick Champagne, «Les sondages, le vote et la démocratie», *Actes de la recherche en sciences sociales* 109 (octubre 1995): 73-92.

20. En 1995, las encuestas preelectorales concedían al candidato socialista, Lionel Jospin, el segundo o incluso el tercer puesto en la primera vuelta debido a la debilidad electoral general de la izquierda, aunque alcanzó claramente el primer puesto, por delante de los dos candidatos de la derecha que le aventajaban claramente; mientras que Jacques Chirac, al que se le suponía que iba a quedar en tercer puesto, fue el segundo, llegando así a la segunda vuelta (y finalmente venciendo en ella). Por el contrario, en 2002, Jospin (que por aquel entonces era primer ministro) se esperaba que alcanzara el primer o segundo puesto en la primera vuelta, pero sólo obtuvo el tercer lugar y fue eliminado de la competición dando lugar a un inesperado y dramático enfrentamiento entre Jacques Chirac y el líder del Frente Nacional Jean Marie Le Pen.

21. Bourdieu, «Political Representation: Elements for a Theory of the Political Field», *art. cit.* Ver el caso de la Checoslovaquia postsoviética presentado por Gil Eyal, en el capítulo 8 de este volumen.

22. Entrevistas aleatorias breves a transeúntes realizadas por periodistas de radio y televisión. Pretenden sobre todo reflejar la reacción popular ante un acontecimiento o medida política y no tienen ningún valor representativo.

23. Champagne, «Le cercle politique: usages sociaux des sondages et nouvel espace politique», *Actes de la recherche en sciences sociales* 71-72 (marzo , 1988): 71-97.



6

Las votaciones bajo el Antiguo Régimen: una doble historización de las prácticas electorales

Olivier Christin

A mediados de la década de 1740, en el seno de la Facultad de Artes de la Universidad de París, dos adversarios se disponían a enfrentarse para representar a la nación francesa en las elecciones a rector: Poirier, el antiguo procurador de la nación y Hamelin, catedrático de filosofía en el Collège de Mazarin. Un pasquín publicado en 1744 en apoyo de las reivindicaciones del primero destacaba que «llevaba 34 años inscrito en la universidad», que «había sido rector» y «ha madurado con el trabajo y las responsabilidades de su profesión», mientras que su oponente «únicamente lleva cuatro años en el escalafón» y sólo ha trabajado durante «seis meses».[1] Para el autor del pasquín, el honor de representar a la nación francesa recaía «de forma natural» en Poirier en nombre de la «propiedad» y de los privilegios de su puesto de procurador. Sus partidarios posteriormente responderían con todo detalle a Hamelin, que había invocado «la idea del derecho de elección, cuya esencia y carácter nunca ha de estar regulado excepto por la libertad y la pluralidad de los votos». Para ellos, en estas elecciones

> la libertad de los votantes consiste exclusivamente en tener en consideración si el sujeto que aspira al cargo tiene las cualidades requeridas para ser elegi-

do y en rechazarlo si carece de ellas. Sucede de la misma forma que en casi todas las compañías y comunidades que nombran a sus miembros por turno para los puestos más altos, la antigüedad determina la elección a menos que existan razones para excluir al aspirante.

Hacia una historia de la toma de decisiones colectiva

Resulta innecesario afirmar que no es casualidad si, más allá de los sucesos propios del mundo universitario y de sus feroces batallas a cambio de recompensas aparentemente mínimas, podemos observar en este conflicto que tiene lugar a mediados del siglo XVIII un choque frontal entre dos concepciones de votación o de elecciones. Si Hamelin se adhiere a una definición de sufragio que parece adaptarse a las definiciones actuales –el libre ejercicio de una opción por la mayoría de los electores y cuyos votos equivalentes pueden distinguirse y contarse– Poirier y sus partidarios permanecen fieles a la concepción dominante en la Francia del Antiguo Régimen, que veía en la decisión colectiva un medio de reproducción social y de perpetuación de las élites particularmente eficaz y legítimo,[2] del cual el mundo universitario no proporciona los únicos ejemplos.[3] Poirier, en este sentido, había sido nombrado por su institución incluso antes de que sus miembros hubieran expresado ninguna opción explícita: él era su representante «natural», un hecho que se manifiesta por sí mismo y de forma natural a su pares. Efectivamente, el pasquín lo dice abiertamente: «El señor Poirier, que ha sido designado no tanto para obtener una distinción personal sino para preservar los privilegios de su puesto, cree que está obligado a defender sus derechos». Por tanto, el término elección podía ser sinónimo de nombramiento o cooptación sin que nadie viera en ello contradicción alguna.

Si el Estado en el Antiguo Régimen, según todas las apariencias, consiguió restringir considerablemente el recurso a las decisiones por medio de elecciones en el ámbito político (desde 1614 no se convocaron los Estados Generales; reducción de las libertades de las ciudades; transformación de la ceremonia de la coronación para borrar cualquier recuerdo de consenso hipotético del pueblo o de la nobleza, etcétera), al mismo tiempo confirmaba el estatus de los actores sociales y ponía en sus manos instrumentos legítimos y eficaces que les permitían asegurar la perpetuación de su posición: los maestros de los gremios nombraron dentro de

sus propias filas a los síndicos que decretaban las normas de funcionamiento de su propia agrupación y especialmente las condiciones para llegar a ser maestro; los notables de las ciudades continuaban compartiendo las responsabilidades sin competiciones inoportunas, etcétera. De este modo, la monarquía se servía en parte del interés personal en la colaboración precisamente de aquellos a los que había desposeído de sus antiguas (y frágiles) prerrogativas políticas. Sin embargo, poco a poco, en el transcurso del siglo XVIII esta *concepción orgánica y corporativista de la votación* como expresión de los intereses corporativos entró en competición con otra representación de la voluntad colectiva que la convirtió en el producto, por medio de una «mano invisible», *de la agregación estadística de opiniones que en un principio eran individuales* y perfectamente equivalentes, ya que no tenían relación con el estatus de aquellos que las habían formulado.[4] Del considerable esfuerzo teórico que requería esta transformación de la definición de votación dan testimonio particularmente los análisis de Jean-Charles Borda y Condorcet de las paradojas matemáticas de la decisión por mayoría y del voto individual, que sólo se puede concebir cuando se ha aceptado previamente la igualdad absoluta de los electores y el carácter perfectamente intercambiable de sus votos; pero también en la evolución perceptible de algunos manuales jurídicos que durante este período comenzaron a distinguir más cuidadosamente entre cooptación, elección individual y decisión colectiva; o, también, en los debates relativos al bicameralismo y a la representación justa, tanto de los estados como del pueblo, que acompañaron la Revolución de los Estados Unidos.

El ejemplo de las colonias en Norteamérica, contemporáneo de los debates en Francia, demuestra, sin embargo, que el apoyo político a la votación individual no debería vincularse demasiado directamente al establecimiento del conocimiento matemático y estadístico que podría considerarse erróneamente como su condición intelectual de posibilidad. Incluso si los delegados del Congreso Continental de 1774 deploraron la ausencia de «cualquier material adecuado para evaluar la importancia de cada colonia», el principio de la representación proporcional de los estados se impuso gradualmente y de manera empírica a expensas de antiguas formas de delegación y reparto de responsabilidades. En el seno de los trece estados abundaron también las críticas a la representación colegiada y casi igualitaria en las asambleas locales de los condados y de las ciudades locales, porque descuidaban las diferencias de pobla-

ción y de riqueza. Un informe de abril de 1776 del condado de Essex exigía al Tribunal General de Massachusetts «igualdad de representación, que ésta se base en número, riqueza o en ambos». Aquí, como a escala federal, el triunfo de la votación individual y del principio aritmético, que socavaba la antigua representación colegiada, debía mucho más al astuto pragmatismo de los actores y a la conjunción de los intereses de los dominantes –las ciudades y estados más ricos que también eran los más poblados– que a un programa ideológico preciso: cuando el Tribunal General celebró una nueva vista unos meses más tarde, el número de delegados se había incrementado de 201 a 266. En realidad, este aumento beneficiaba sólo a las ciudades más ricas de la costa; sólo Boston elevó el número de delegados de cuatro –el máximo permitido hasta entonces– a doce.[5] La votación individual y el principio de la mayoría ganó la partida, sobre todo, porque coincidían con los intereses del liberalismo económico.

Más que sucederse el uno al otro en un simple orden cronológico que tendría su punto de inflexión entre 1770 y 1848, el voto individual-mayoritario y el orgánico-colegiado se superpusieron y quedaron en una competición duradera, una función en parte de la estructura del campo político y de las estrategias empleadas por los actores sociales que podía funcionar aquí para producir una decisión que resultaba necesariamente unánime o podría presentarse como tal –por ejemplo en la elección de los sumos pontífices–, al intentar transformar los recursos y las rentas adquiridos fuera de cualquier administración en capital político y, finalmente, al reconocer en el voto atomizado las bases de una nueva definición de la voluntad colectiva que favorecía una autonomía de la política sin precedentes.

Podemos entender a partir de esto el interés por relacionar estrechamente, en lo que respecta a la votación, el trabajo sociológico con el análisis histórico. De hecho, se trata de la cuestión de atender a dos errores aparentemente opuestos pero sin embargo profundamente interdependientes: la asimilación reduccionista del acto de votar al sufragio político democrático, a riesgo de olvidar que las prácticas electorales han servido, y todavía sirven, a muchos otros propósitos aparte de la libre y justa selección de los representantes políticos; así como la *creencia en la invariabilidad transhistórica de tecnologías sociales ilusorias* que pueden encontrarse invariables en Grecia, Roma o en el mundo contemporáneo, esta vez a riesgo de no poder ver que la identidad nominal de los con-

ceptos y de las técnicas oculta una profunda transformación de los intereses y las relaciones de poder y, por consiguiente, de los usos sociales de las elecciones. Quizá, no carece del todo de interés recordar, por ejemplo, que el término «paridad» no hizo su aparición en el derecho y la política sólo a finales de la década de 1990, en los debates que tuvieron lugar en Francia sobre la creciente representación política de las mujeres –como lo indica implícitamente, pero con la rotundidad de la autoevidencia, la breve nota dedicada a esta voz en un diccionario sobre el voto recientemente publicado[6]–, sino que ya se acuñó en el siglo XVI, en el contexto de las guerras de religión, cuando los protestantes alemanes intentaron neutralizar los efectos perjudiciales para ellos de la sobrerrepresentación de los católicos en los órganos del gobierno central, principalmente en la Dieta.[7] Lejos de la coquetería erudita o de la afición de anticuario, este recordatorio de hecho permite entender que esa paridad fue, en su origen, y de manera inmediata, un instrumento de igualdad política, pero también una potente construcción contra la toma de decisiones mayoritaria y la idea de ciudadanía igualitaria que subyace a la misma.[8] En cualquier caso, sólo a través de semejante «rehistorización» de instituciones aparentemente atemporales como en el caso de la votación, uno puede esperar dejar atrás lo que a menudo no es sino una ciencia de los procedimientos para retomar el análisis de los modos de construcción de las decisiones.

Algunos artículos dispersos de Pierre Bourdieu, que pocas veces han sido objeto de una recopilación y en ocasiones han sido completamente incomprendidos, ofrecen sin duda alguna el estímulo metodológico y la instrucción práctica más seguros para continuar esta labor de historización –o, más exactamente, de doble historización de las categorías del tema que estamos investigando y también de sus fuentes,[9] que tanto se echan de menos en el *Dictionnaire du vote*. En efecto, Bourdieu especifica en numerosas ocasiones en su análisis la necesidad de «manejar los conceptos históricos con pinzas históricas», es decir que hay que someter a la crítica histórica los instrumentos con los que los historiadores piensan la historia, en parte a la manera de la «Historia de los conceptos» (*Begriffsgeschichte*). Bourdieu entiende esta reflexividad histórica como una de las condiciones indispensables para liberarnos del esencialismo y de la tendencia de constituir en categorías ahistóricas unos conceptos que, en realidad, han sido formados y transformados históricamente por los actores. Al adoptar esta postura metodológica en una investigación

sobre la historia de la toma de decisiones colectiva, observamos desde el principio que, lejos de designar, bajo la aparente e ilusoria identidad de las formas nominales, condiciones y prácticas similares en diferentes contextos, los términos como «mayoría», «sufragio» o «voto» se refieren, según sus lugares y épocas, a realidades muy heterogéneas y a conflictos particulares en los que precisamente están en juego. El ejemplo dado al comienzo de este artículo demuestra así que el objeto de la lucha simbólica entre los dos catedráticos no era sólo la conquista de un cargo honorífico de importancia muy modesta, sino la definición de una elección legítima en el seno de la universidad y, por consiguiente, afectaba la naturaleza de la persona colectiva extremadamente específica que esta institución constituía. Al invitarnos a la precaución etimológica y a la crítica histórica de las categorías de la comprensión histórica, así como de las categorías indígenas, que nunca son inocentes, Bourdieu traza las líneas de un verdadero programa para la historia social de las prácticas electorales.

Pero este programa habría quedado muy vago si no hubiera sido reforzado por otras reflexiones más específicamente dedicadas a los problemas de la toma de decisiones, la representación y la delegación colectivas. Bourdieu vuelve así en dos textos breves de 2000 y 2001 a una página de *Lecciones de Sociología* en la que Émile Durkheim distingue la decisión colectiva producida por el encuentro ocasional de individuos aislados «que no se conocen entre sí, que no han contribuido a formar sus opiniones mutuamente», de aquella que procede del trabajo concreto de un «grupo constituido, coherente y permanente».[10] El primer modelo, que se puede ver como próximo a las teorías liberales de la toma de decisiones económicas y a los enfoques estadísticos que definen la opinión colectiva como la agregación de opiniones individuales, se opone así históricamente a la forma colectiva de producir y expresar una decisión colectiva basada en la «delegación a instituciones especialmente designadas», como sindicatos, asociaciones o partidos. Por supuesto, esta distinción sólo adquiere su pleno sentido en las sociedades democráticas contemporáneas, donde las formas canónicas de sufragio individual, de técnicas estadísticas de creación de opinión y de organizaciones colectivas que hablan en nombre de los intereses individuales de cada uno de sus miembros, se encuentran todos en el espacio público. Pero precisamente ahí mismo está el interés que empuja al historiador a preguntarse sobre dónde radica la singularidad de las situaciones políticas del Anti-

guo Régimen, en el que se observa numerosas votaciones y consultas electorales, más o menos amplias, más o menos regulares, más o menos importantes, pero nada de las dos lógicas identificadas por Durkheim y Bourdieu. Por consiguiente, esto apunta al trabajo de historización mencionado anteriormente. La distinción establecida en *Leçons de sociologie* y desarrollada con más precisión por Bourdieu ofrece una segunda ventaja, que resulta incluso más decisiva para la investigación histórica, porque obliga al investigador a no confundir el modo de producción de la opinión con sus modos de expresión: estudiando sólo los procedimientos formales de votación, las formas de emitir el voto, de contabilizarlos, de designar a los candidatos, significa, en efecto, percibir sólo una parte de los procesos sociales que están en juego en la formación de la opinión y la toma de decisiones.

Al historizar y sociologizar los instrumentos del estudio histórico y sociológico, en contra de las ilusiones opuestas sobre la eternidad ahistórica de las prácticas y los ideales y sobre la novedad radical de las formas de votación contemporáneas, esta exigencia metodológica conduce consecuentemente a observar, en contra de la tradición historiográfica dominante que está obsesionada por el Estado-nación y sus modos específicos de construcción de la opinión pública, las prácticas electorales activas y numerosas de las sociedades del Antiguo Régimen, pero también a buscar y a acentuar todo aquello que las separa de la lógica de producir decisiones iluminada por Durkheim. ¿Cómo podemos no darnos cuenta de que las órdenes, los grupos, las compañías y las asambleas del Antiguo Régimen votaban y que estos votos adquirían una importancia considerable para los actores históricos? ¿Y cómo podríamos no darnos cuenta de que estas votaciones movilizaban únicamente colegios electorales extremadamente restringidos –a menudo de tan sólo unas cuantas personas, pocas veces unos centenares– y que los efectos umbral y las consecuencias de constituir un grupo [*effets du corps*] eran por lo tanto de una naturaleza completamente diferente que aquellos a los que se refiere Bourdieu?[11]

La reproducción social y la transmisión de poderes

El ámbito religioso es el que permite observar mejor la particular importancia de los procesos electorales en la transmisión de responsabili-

dades, ya que en éste el derecho excluye completamente la selección por lote o hereditaria.[12] En Francia, después de 1516, el régimen electoral para los beneficios importantes (obispados, abadías) por los cánones y las órdenes religiosas fue sustituido en teoría por el nombramiento real. Pero estos nuevos acuerdos pronto sufrieron ajustes: como el de 1579, cuando Enrique III restauró las elecciones para algunas abadías en la cabecera de las órdenes como Cluny, Cîteaux, Grandmont, que entonces redescubrieron la posibilidad de disfrutar de este privilegio prestigioso y muy valioso. Sin embargo, la tensión entre esta exorbitante pero frágil libertad y una política real galicana que llevó a la intervención del soberano en los asuntos internos de la Iglesia, dio rápidamente lugar a disputas y cuestionamientos, arrastrando a las órdenes a querellas complejas de las cuales Cîteaux ofrece un buen ejemplo.

La tranquilidad de la orden fue quebrantada por la rivalidad entre dos sensibilidades religiosas que estaban representadas de forma desigual: por una parte, la Observancia Estricta, la minoría, quería restaurar la regla y reformar la orden según la dirección marcada por el Concilio de Trento; por otra, la Observancia Común o los Conventuales que reunía a aquellos decididos a perpetuar el modo de funcionamiento al que habían hecho voto de obediencia desde que habían escogido la vida de devoción. Cada una de estas corrientes intentó explotar los recursos que las constituciones de la orden ponían a su disposición contra la otra, especialmente la posibilidad de nombrar al abad por elección.

En 1624 falleció el santo padre Dom Nicolás Boucher. Tres candidatos aspiraban a sucederle y con este propósito llevaron a cabo campañas activas salpicadas de amenazas, conspiraciones y corrupción. Por eso, la primera elección fue anulada. Finalmente, fue elegido Pierre Nivelle, pero después de un largo y caótico proceso en el que tuvieron que intervenir las autoridades seglares. Diez años después, en 1635, el cardenal Richelieu fue elegido para dirigir la orden. Para facilitar su elección, Nivelle dimitió y asumió un obispado. La elección, que había sido cuidadosamente preparada, fue respaldada por unanimidad de todos los presentes. En 1642, la muerte del cardenal dio lugar a una nueva crisis: Claude Vaussin fue elegido abad, pero sin respetar el procedimiento. Por consiguiente, su elección fue anulada por orden del consejo en enero de 1643. La orden se estancaría posteriormente en un marasmo de disputas procedimentales y múltiples intervenciones externas contradictorias, en las que cada facción buscaba apoyo fuera de la comunidad. En mayo de

1645, este proceso desembocó en la elección de dos abades rivales. Sólo en 1651 se volvió a reunir finalmente el capítulo general de Cîteaux tras una interrupción de 23 años, pero lejos de proporcionar el tan esperado alivio y la vuelta al funcionamiento normal de la orden, condujo a una disputa procedimental fundamental que sacó los defectos de la comunidad a la luz del día.[13]

En 1651 la orden decidió adoptar el principio de la votación por «filiación» en lugar de por cabeza. De esta decisión, que aparentemente era de importancia secundaria, en realidad dependía no sólo la suerte de las diferentes facciones en conflicto, sino también la manera misma en que la comunidad representaba la orden y su funcionamiento. La votación por cabeza tenía el mérito de la claridad y la antigüedad. Como decía una obra de 1683, «no se trata sino de darle a cada uno su voto, como se hace en todas las comunidades eclesiásticas y seglares (...) Escuchamos a todos de forma individual y después de que todos hayan dicho lo que tenían que decir, recogemos los votos y decidimos por pluralidad». La alternativa, el voto por filiación, resultaba mucho más compleja y se atenía más estrictamente a las estructuras y la organización institucional de la orden. Las filiaciones, en número de cinco, de hecho juntaban a los monasterios que procedían de la misma casa. Si la idea era votar por filiación, entonces era necesario dividir los órganos electorales o *définiteurs* (aquellos que se sentaban en el *Définitoire*) en cinco subsecciones, cinco administraciones. Como los *définiteurs* eran 25, había cinco subsecciones de cinco miembros, cada una de las cuales incluía al abad principal y cuatro miembros más. A continuación, la elección tenía lugar en dos rondas: la primera para establecer la mayoría de los votos en cada subsección, la segunda para determinar la mayoría de los votos entre las subsecciones. La imposición del voto por filiación resultaba doblemente ventajosa para los conventuales, quienes estaban instalados de forma segura en los puestos decisivos de la institución: en primer lugar, dotaba de un peso decisivo a la institución y a los detentadores del poder situados en su seno, ya que resulta difícil imaginar que en las limitadas subsecciones aquellos elegidos por los abades principales pudieran oponerse a ellos; sobre todo, ponía en manos de estos abades principales los instrumentos para controlar la toma de decisiones y los medios para evitar cualquier efecto mayoritario repentino, opuesto a sus intereses. Era suficiente con ser nueve pero bien organizados para controlar la totalidad del colegio electoral de 25 *définiteurs*. Como estaba previsto, la or-

ganización del voto por filiación iba en detrimento de los observantes. Una obra aparecida en 1656 a favor de estos últimos comentaba amargamente:

> A los abades de la observancia se les ha dado buenas palabras e incluso esperanza de un compromiso para conseguir que se unieran al capítulo previniendo así su oposición y sus protestas, e incluso seis de ellos han sido designados *définiteurs*; pero están tan dispersos por las cinco filiaciones que dentro de cada una de ellas, que constan de cinco abades, sólo uno de ellos pertenecía a la Observancia (con la excepción de Pontigny, donde tenían dos); de manera que al tener sólo seis votos de 25, no había manera alguna de que sus votos pudieran prevenir el daño que se les iba a hacer.

El ejemplo de Cîteaux –aunque el análisis valdría también para otras órdenes e instituciones– demuestra a la perfección lo que podían representar ciertas elecciones en la sociedad del Antiguo Régimen: un medio, al mismo tiempo eficaz y difícil, de reproducción social y de transmisión de funciones que, por una u otra razón, excluía herencia, venalidad, lotería o designación autoritaria. Los diccionarios de derecho canónico y civil, los tratados sobre jurisprudencia, las enciclopedias y otros compendios jurídicos aportan más pruebas a este respecto. Aquí el término elección designa tanto una opción colectiva libre como una forma más o menos directa de nombramiento o de cooptación.[14] Para el canónico Durand de Maillane, por ejemplo, «la elección es la opción, hecha canónicamente por un órgano, comunidad o capítulo, de una persona capacitada para cubrir alguna dignidad, cargo o beneficio».[15]

En Cîteaux, como en otros mucho grupos, el legalismo pedante del proceso electoral permitía que la transmisión de cargos se realizara con todas las características de una cooptación extremadamente estricta, organizando de forma rigurosa las condiciones de la reproducción institucional de la orden: el abad de Cîteaux, después de una consulta con otros abades principales, aquellos que habían de ocupar un asiento en el Definitorium, de hecho nombraba libremente el colegio de 25 miembros que ejercían el verdadero poder en el capítulo general y a los que quedaba confiado el nombramiento del abad general de la orden. Este tipo de transmisión controlada de la autoridad y de cooptación organizada puede encontrarse en numerosas instituciones durante la temprana Edad Modera, en las que, debido a la extrema reducción del colegio electoral

(pocas veces más de algunas docenas de personas) y la aturdidora complejidad de los procedimientos, los verdaderos detentadores del poder se las arreglaban para ejercer de facto una influencia determinante sobre su propia sucesión. En algunos gremios, como el de los panaderos, la jerarquía existente de síndicos jurados, administradores en ejercicio o antiguos controlaban la designación de los nuevos; otros maestros ocupaban el cargo sólo de forma rotatoria y siempre en una posición de debilidad.[16] De manera aún más evidente, una serie de instituciones municipales organizaban las elecciones a magistrados de acuerdo con procedimientos que, en realidad, llegaban a ser un tipo de cooptación, en la que los diputados o cónsules en parte elegían a sus sucesores. Concretamente en Millau, este sistema, que recuerda al cónclave en el que los cardenales nombrados por el Papa se encargan de designar a su sucesor, funcionaba de la manera siguiente: «los cónsules nombran a los consejeros políticos; los consejeros políticos eligen el consejo general y a los cónsules».[17]

Resultaría tentador concluir de lo anterior, como lo ha hecho parte de la historiografía, que la práctica de votación en la sociedad del Antiguo Régimen apenas ocultaba la erosión de las antiguas instituciones representativas y la autonomía del pasado, así como el avance de formas de reproducción social más rígidas en beneficio de oligarquías cerradas. La historia de las instituciones, como el exponente de la gran estabilidad de los hombres y de los grupos a la cabeza de las ciudades, los gremios y las asambleas, parece proporcionar pruebas concluyentes en este punto. Esto resultaría, sin embargo, demasiado precipitado y no permitiría comprender la intensidad de los conflictos y de las disputas que salpican los procesos electorales que, como nos lo enseñan, sólo eran la fachada. Nos llevaría a ignorar el considerable número de textos que denuncian las «conspiraciones», «tramas» e «intrigas» y que revelan así la dureza de las rivalidades entre los aspirantes a cargos. Pero, sobre todo, nos impediría comprender por qué estas instituciones –ciudades, gremios, instituciones religiosas– protestaron de manera tan vehemente cuando la monarquía intentó transformar los puestos elegidos en cargos designados o venales. Si las mismas familias o las mismas personas se perpetuaban a sí mismas a la cabeza de los gremios o de las ciudades, ¿por qué no iban a desear acomodarse a su patrimonialización y por lo tanto conseguir su disfrute duradero y sin riesgo? ¿Por qué aceptaron adquirir deudas, a veces muy considerables, para volver a comprar estos cargos y restaurar su carácter electivo?

En este punto, el caso de Millau vuelve a resultar sorprendente: cuando, a finales del siglo XVII, la ciudad acordó hacer considerables esfuerzos por volver a comprar los cargos, el consejo consideró que «no había precio demasiado alto para un bien tan precioso, un bien que es importante sobre todo para preservar las antiguas libertades públicas».[18] Incluso en un sistema tan cerrado como el de Millau, el carácter electivo de ciertos cargos públicos se consideraba por lo tanto fundamental para el funcionamiento de la ciudad y, sobre todo, para la imagen que los que ostentaban el poder intentaban darle. En los mismos años, Dieppe también volvió a adquirir los cargos municipales creados por el rey, especialmente el cargo de alcalde, cuya «financiación (...) estaba establecida en 12 libras por una orden del consejo de 20 de junio de 1693, por medio de la cual el rey incorporó este cargo al órgano de la ciudad, para ser ejercido por un ciudadano elegido por la comunidad, sin salario ni provisión, pero con los honores y prerrogativas asociados a él».[19] Provisionalmente, podríamos suponer que la transmisión de los cargos por votación desempeñó un papel no sólo fundamental para regular las relaciones de fuerza entre los grupos dominantes (al permitir, por ejemplo, la rotación de familias y personas que se situaban a la cabeza de las instituciones), sino sobre todo, formaba parte del discurso oficial de las élites urbanas sobre la ciudad y sobre sí mismos.[20] En este sentido, lejos de ser una treta que el historiador está obligado a descifrar, representaba uno de los jalones por medio de los cuales los actores sociales se definían efectivamente.

Hablar con una sola voz

La votación se ha impuesto en la mayor parte de los discursos institucionales como uno de los medios para resolver conflictos, o más exactamente, como uno de los caminos que conducen desde una pluralidad de posturas y opiniones a la decisión colectiva en la que todos deben coincidir, aunque los diferentes autores tengan diversas precauciones y hagan distinciones al respecto.[21] Los historiadores y los investigadores en derecho han descrito el avance de la toma de decisiones por mayoría durante la Edad Media en casi todos los ámbitos, tanto religiosos (la elección de los sumos pontífices, los abades y los obispos) como seculares (la elección de los consejeros municipales y de los reyes en los países ger-

mánicos). Coinciden especialmente en la existencia de un punto de inflexión en torno a los siglos XII y XIII, por una parte hacia la estabilización de los colegios electorales (para los papas, los prelados y los reyes) en detrimento de las antiguas asambleas populares vagamente descritas y, por otra parte, hacia la progresiva sustitución de la idea de corporación por la de asociación en la representación de la sociedad con la que surge el concepto de *universitas*.[22] Esta doble transformación hizo posible renunciar a la necesidad de *unanimitas*, que había dominado todas las reflexiones sobre el voto hasta entonces, para aceptar, con ciertas condiciones, la ficción jurídica según la cual la decisión de la mayoría tenía que considerarse como la de la comunidad en su totalidad (por ejemplo, en Scaevola).

La renuncia a la búsqueda concreta de unanimidad en todas las cosas mediante una decisión mayoritaria de la totalidad de la comunidad no suprimió el desacuerdo y las diferencias de opinión, sino que, al contrario, permitió desarrollar modos de realizar lo que Bodin ha denominado «acuerdos discordantes». Al aceptar el voto de la mayoría como principio de legitimidad colectiva de la toma de decisiones, los expertos en derecho canónico y civil de hecho permitían la expresión de opiniones minoritarias, pero al mismo tiempo insistían en la sumisión de la minoría a la mayoría, de modo que la opción de ésta se convertía en la opción de todos. Si el alcance de la validez de la toma de decisiones de la mayoría fue un tema de debate, también su principio se invocó con frecuencia como forma de acercar posiciones y, a pesar de las diferencias, expresar la voluntad general de un grupo o de un órgano particular. En 1579, por ejemplo, el clero de Francia manifestó su preocupación por la confusión que parecía reinar acerca de la percepción de los *décimos*, los impuestos que se deducían de los beneficios en provecho de la corona. Algunas provincias eclesiásticas continuaron pagándolos mientras que otras dejaron e hacerlo. «Para ello», los prelados

> mediante *acuerdo general*, han encontrado aconsejable convocar a los síndicos generales del Clero de Francia, con sede en París, para presentar una solicitud *de manera conjunta* en *nombre del Clero de Francia* a su Majestad, para obtener el permiso para convocar una asamblea general de todo el estado eclesiástico con el objeto de *acercar cuanto sea posible esta diversidad de opiniones* y obviar las confusiones que puedan surgir de ello.[23]

Por consiguiente, sólo la asamblea general podía producir una decisión colectiva que pudiera asumir el clero como un todo; y sólo ésta justificaría hablar en su nombre. Sólo la asamblea podía finalmente constituir un órgano y hablar con una sola voz desde la diversidad legítima de voces expresadas en su seno. Aquí reside la fuerza de la toma de decisiones de la mayoría: de una pluralidad de opiniones se forja una postura colectiva.

Por lo tanto, no debería sorprendernos que las primeras sesiones de la asamblea general estuvieran dedicadas al examen riguroso de las autorizaciones y mandatos, así como a ultimar el reglamento que iba a regir el trabajo de los diputados, ya que la cuestión era precisamente determinar quiénes iban a participar y las condiciones necesarias para constituir una legítima «asamblea del órgano».[24] Los diputados deliberaron durante mucho tiempo sobre la forma de expresar una opinión (por provincias, por voto mayoritario, personalmente excepto en los asuntos más importantes) y sobre cómo reflejar las opiniones de la minoría en el registro. Finalmente decidieron que los encargados de escribir las actas no tomarían nota de las opiniones particulares –excepto cuando hubiera una petición en contra de ello– «sino sólo las resoluciones hechas por una pluralidad de los votos».[25] También decidieron no revelar «directa ni indirectamente las deliberaciones y resoluciones hechas dentro de la compañía excepto cuando ellos lo permitían». En general, «las opiniones particulares no se revelarán, es decir ni directa ni indirectamente, por ninguna razón o consideración a ninguna persona sea quien sea».[26]

El secreto relativo a las deliberaciones y a las opiniones particulares aparece así como la condición indispensable para capacitar a la institución a hablar con una sola voz y a constituir un cuerpo frente a las demandas financieras de la monarquía. Aquí, la votación cumplía la doble función de resolver los conflictos internos y mantener la cohesión cara al exterior. Particularmente, permitía la regulación de conflictos y peleas sobre el sistema precedente, que la sociedad de las órdenes religiosas engendró sin tregua y que de otra forma hubiera sido irresoluble. En la asamblea general de Melun, por ejemplo, dos candidatos aspiraban a la presidencia: Pierre Despinac, arzobispo de Lyon, que creía que este honor le correspondía a él «en razón de su dignidad de primado» y Antoine Prévôt, arzobispo de Burdeos, quien aspiraba el puesto porque, «según lo estipulado en la ley, el miembro de mayor edad de una promoción debe presidir». Deseosa de escapar de este dilema, la asamblea decidió deliberar y al final nombró dos presidentes, *idque jure concessionis.*

Lejos de contradecir los principios que organizaban y legitimaban la sociedad del Antiguo Régimen, la práctica del voto corporativo constituyó una de sus fuentes fundamentales. Combinaba de forma eficaz la autonomía de las instituciones y el necesario acatamiento de los individuos a los intereses corporativos; en este aspecto, esta práctica participaba completamente de una construcción social específica del mundo social mediante la cual los actores individuales y los grupos sociales se dedicaban a constituir colegios u órganos institucionalizados.

Distinción y secesión

De acuerdo al estatus que les fue conferido en 1484, los boticarios y comerciantes de especias de París estaban unidos en uno de los seis grupos que habían ocupado la cumbre de la jerarquía de los gremios de París desde principios del siglo XV. Esta asociación surgió sin duda en parte de la representación dominante de las «especias» que estaban consideradas como curiosidades científicas y productos medicinales, y también como productos alimenticios y placeres de la mesa. En el siglo XIV, Magninus de Milán afirmó, por ejemplo, «que las salsas tienen una naturaleza medicinal», en 1607, el *Thrésor de santé* sostenía que la «pimienta contribuye a mantener la salud, reconforta el estómago y disipa los gases. Ayuda a orinar, cura los temblores de las fiebres intermitentes y también sana las mordeduras de serpiente».[27]

Sin embargo, muy pronto este grupo se vio envuelto en conflictos entre los boticarios y los comerciantes de especias, ya que los primeros intentaban continuamente secesionarse, hasta tal punto que el estatus del gremio tuvo que ajustarse concretamente en 1514, 1610 y 1638.[28] En 1514, el rey aprobó los nuevos estatutos dejando claro que «aquel que sea un comerciante de especias no es un boticario y el que es un boticario no es un comerciante de especias». De este modo, los boticarios siguieron siendo miembros de la comunidad regulada de los comerciantes de especias y boticarios, pero con un estatuto especial que los autorizaba a elegir sus propios jurados para gobernar el gremio sin la participación de los comerciantes de especias, mucho más numerosos que ellos. Este tipo de solución –en pos de la unidad de la comunidad y con la división de la responsabilidad entre los jurados– se aplicaría posteriormente a los comerciantes de especias y boticarios de Saint-Germain-des-

Prés, ya que según se recoge en los estatutos de 1567, confirmados en 1610, «habrá dos jurados, uno un boticario y el otro un comerciante de especias». En 1638 esta situación condujo a una asociación de dos triunviratos: tres comerciantes de especias y tres boticarios, sin respetar la extrema desigualdad de peso demográfico de ambos grupos.

Los desacuerdos entre estos socios involuntarios, a primera vista tenían una apariencia poco dañina de discusiones recurrentes en torno a los límites legítimos de la toma de decisiones mayoritaria:[29] ¿podría uno de los grupos, los comerciantes de especias, debido a su peso demográfico, privar al otro de cualquier tipo de representación? ¿Podría asimilar al otro grupo en sus asuntos internos y, por ejemplo, legislar en temas de reclutamiento de personal o procedimientos de manufactura? Pero estas discusiones, en realidad, se referían a importantes conflictos relativos a la preeminencia de determinados gremios parisinos. Las disputas y las rivalidades simbólicas entre boticarios y comerciantes de especias proliferaron y aumentaron, los primeros intentaban zafarse del poder de estos últimos acogiéndose a sus conocimientos específicos frente los otros cuya actividad, a sus ojos, no era más que un asunto de comercio. Con la esperanza de obtener una separación institucional, esta estrategia de distinción descansaba en la acentuación de las diferencias entre las dos actividades profesionales –de las que los boticarios querían a toda costa demostrar que ya no tenían nada en común insistiendo en el carácter técnico y en el aprendizaje requerido para realizar su trabajo, haciendo hincapié en su colaboración necesaria con la facultad de medicina y destacando la complejidad y la utilidad de sus preparaciones– y en la sistemática descalificación de sus adversarios de cuyo tono nos podemos hacer una idea a través de un texto de Sébastien Mercier: el comerciante de especias y fármacos:

> Venden venenos de la misma forma que venden canela, aguafuerte, queso y vomitivos, aguardiente y tintes, azúcar y arsénico, conservantes y sena; su estatus acreditado les coloca en situación de competencia con los boticarios. Cuando ellos confunden las drogas con sales que se parecen a ellas, hacen un gran daño al arte de la medicina, un gran daño sobre todo a aquellos que tragan sus sobres.[30]

Obligados a permanecer, salvo durante breves períodos de tiempo, en el mismo grupo junto con los comerciantes de especias, los boticarios in-

tentaron crear las condiciones para una separación efectiva de las dos actividades, multiplicando las medidas de distinción dentro de los gremios y buscando nuevos signos de reconocimiento externos, con el riesgo de entrar en conflicto con los médicos, cuyo apoyo era sin embargo indispensable: la duración del aprendizaje, por ejemplo, que se había establecido en tres años para los comerciantes de especias, se elevó a cuatro en el caso de los boticarios; las condiciones para convertirse en maestro también se hicieron más estrictas. Sobre todo, en 1724 a los boticarios se les concedió implícitamente el derecho a visitar a los pacientes en ausencia del médico.[31] Finalmente, en 1777, este colectivo ganó su caso y se le permitió organizar un colegio de farmacia «para prevenir el peligro que pueda derivarse de confiar a comerciantes la circulación de compuestos químicos, galénicos y farmacéuticos que habían estado autorizados hasta este momento a venderlos sin estar obligados a conocer sus propiedades».[32]

Para los boticarios, el reconocimiento institucional llegaba así después de una prolongada crítica a la toma de decisiones mayoritaria acerca de la especificad de su actividad y sus conocimientos específicos. Incapaces de conseguir su separación directa, tuvieron que exigir y adoptar unos acuerdos complejos que les proporcionaron un mínimo de autodeterminación dentro del grupo al que pertenecían antes de poder constituir un cuerpo o una compañía independiente por ellos mismos. Las soluciones eran variables: colegios gremiales separados en 1514; un único colegio en 1610 pero con dos jurados distintos (uno por gremio); una reducción drástica del colegio electoral en 1638, todavía con una superioridad numérica evidente de los comerciantes de especias, pero con una distribución igualitaria de puestos (tres para los comerciantes de especias y tres para los boticarios). Estos sistemas de paridad tenían la ventaja de no poner en cuestión la unidad del colegio gremial, pero al mismo tiempo sellaban el reconocimiento parcial de los dos grupos diferentes cuyos intereses respectivos quedaban protegidos de esta forma.

El mismo mecanismo podía encontrarse en muchas poblaciones del reino de Francia inmediatamente después del Edicto de Nantes (1598) que estableció un modo de coexistencia regulado y pacífico entre protestantes y católicos: donde quiera que las dos confesiones convivían y compartían un poder local, se alteraron los procedimientos electorales consuetudinarios para la designación de los magistrados urbanos mediante el establecimiento de una distribución de cargos muy precisa (dos

tercios, un tercio, o mitad y mitad, por ejemplo). En teoría, la votación por mayoría continuó siendo efectiva, pero con la condición de que en cualquier caso tuviera como resultado la asignación de cargos entre las confesiones que habían sido establecidos de manera arbitraria anteriormente: algunos candidatos se eligieron así insólitamente como primer cónsul después de haber conseguido menos votos que el segundo cónsul.[33] La clave de este mecanismo era por supuesto mantener la unidad oficial de la comunidad por encima de todo, garantizando la representación institucional y la protección de los grupos rivales que la componían de los repentinos efectos de la mayoría: el reino ciertamente no dio la espalda a la regla de la mayoría, pero canalizó algunos de los excesos previsibles en el período inmediatamente posterior a la guerra civil. Todos los habitantes de las poblaciones afectadas –o al menos aquellos capacitados para hacerlo– continuaron votando juntos y sus votos pudieron sumarse, ya que no eran diferentes, pero la mayoría no podía en ningún caso reducir a la minoría al silencio y a la muerte institucional.

Conclusión: la constitución de un grupo

Detrás de los conflictos en torno a la validez de la toma de decisiones de la mayoría, lo que revela la indignación de los observantes de Cîteaux, la prudencia de los diputados del clero, o el lento triunfo de los boticarios, es un modo original de construir la voluntad general que la convierte en la expresión de un verdadero acto colectivo de consulta, negociación y compromiso entre grupos particulares (comunidades religiosas, órdenes, gremios), que intentan armonizar sus intereses particulares. Esta visión organicista y corporativa de la formación de la voluntad general no sabe nada de una mano invisible que haría surgir una toma una decisión colectiva de acuerdo con el interés general de la suma de las posturas personales de individuos sin estatus, peso o decisiones y que, consecuentemente, desde el punto de vista estadístico, son todos iguales. Por tanto, una decisión justa no era el producto de una operación matemática o estadística –la suma de votos intercambiables, aislados y anónimos–, sino el resultado de *una operación social y jurídica que ponía en juego y en competición unos actores identificados con precisión cuyo espacio de maniobra estaba determinado por su posición institucional* y quienes en ningún caso podían evadirse de este trabajo común de producción y repro-

ducción de la comunidad. En efecto, los panfletos, diccionarios, tratados, así como los reglamentos oficiales, insistían enérgicamente en el deber electoral de los miembros de la comunidad: abandonar la asamblea y abstenerse de votar eran actos punibles, sujetos a castigos que iban desde multas a la privación permanente del derecho a votar.

A la idea de justicia estadística y de representación precisa de la población, la mayor parte de los textos oficiales y obras jurídicas contraponían otro principio de justicia que tenía en cuenta la *categoría de las personas, los privilegios de los grupos y la necesidad de procedimientos*: una «buena» decisión tomada por gente incompetente e indigna, o al margen de los procedimientos habituales, parecía devaluarlos.[34] De forma muy reveladora insistían por tanto en el respeto escrupuloso a los procedimientos y formalidades de la votación, que parecían constituir al mismo tiempo una prueba de la perennidad, solidez y unidad de la institución, una garantía de autonomía de cara a interferencias externas, una protección contra las ambiciones individuales y las maniobras subversivas y una de las condiciones para no ver todas las decisiones o elecciones impugnadas ante los tribunales. Por consiguiente, para François des Maisons, «la palabra elecciones puede definirse de esta forma (...) la opción hecha por una persona que es hábil y capaz en su dignidad, hermandad, sociedad o cualquier otra cosa parecida *después de haberse adaptado a la forma prescrita por los cánones sagrados*».[35] El autor anónimo de un discurso sobre las elecciones dentro de la orden de los Capuchinos va todavía más lejos al juzgar que la forma de la elección «*constituye la elección; le da su existencia y por consiguiente no podría haber elección si no se observara esta forma*». Para estos hombre de leyes, que con frecuencia hablan en nombre de las instituciones a las que pertenecen o, al menos, para aquellos que mantienen posiciones de poder, importa poco si todos los miembros de la comunidad toman parte en el proceso de votación o están representados por delegados cuyos orígenes sociales, profesionales o geográficos se aproximan a los suyos: lo que debe ser protegido antes de nada es la «forma», ya que es lo que hace que cada miembro de este gran órgano que representa a la comunidad trabaje en común. La «forma» doblega el interés individual y reduce las pasiones; obliga a todos a una actitud desinteresada y a la dedicación al bien común. Es la manifestación más clara de dicho bien común, fuera y más allá de cualquier idea de representatividad social o estadística. Es esto, y no el carácter más o menos democrático, libre o representativo de

la asamblea lo que convierte la decisión colectiva en el producto de un trabajo colectivo y, por consiguiente, le proporciona su poder de acción.

Domat, un abogado del rey, considera que resulta innecesario invitar a todos los miembros de una comunidad para que se expresen, ya que la regularidad del procedimiento sustituye el principio de justicia:

> La elección o designación a los cargos municipales la llevan a cabo en cada ciudad y en cada aldea no por todos los habitantes juntos –ya que habría demasiada confusión y semejante competición sería ilícita–, sino por aquellos que han sido nombrados *según las normas y las costumbres* para constituir la asamblea, que realiza la designación y debe hacerlo de acuerdo a la pluralidad de los votos, *observando las formalidades establecidas.*

Al rechazar, en la práctica electoral así como en los tratados teóricos que le han dedicado, la razón estadística a favor de la razón jurídica, los legistas y teólogos de comienzos de la Edad Moderna demuestran de forma precisa cómo participan los modos de la toma de decisiones colectivas que conocen y reconocen de la manera en el que la sociedad del Antiguo Régimen se entendía a sí misma; no como una colección atomizada de individuos que buscan diferentes fines y expresan libremente sus opciones en un espacio público común, sino como un conjunto de grupos, comunidades y compañías dotados de estatus, gobernados por reglas y protegidos por privilegios. Para votar había que estar en una orden, constituir un grupo, pertenecer a uno de estos múltiples grupos que configuraban el espacio social. Como indica el diccionario de Trévoux sin ambigüedad alguna: «existe esta diferencia entre opción y elección, en la que la elección se relaciona con un grupo, con una comunidad que elige, mientras que la opción no dice nada excepto sobre la persona que la hace». Lejos de ser incompatible con la representación social dominante del mundo social de la monarquía del Antiguo Régimen, el voto, las elecciones y la votación constituyeron una de sus bases más eficaces, hasta que hicieron su brutal irrupción en un campo político en construcción.

Notas

1. *Mémoire pour le Sieur Poirier, ancien recteur de l'Université, ancien procureur de la Nation de France, professeur de Philosophie au Collège de la Marche, intimé, contre le Sieur Hamelin, licencié en Théologie, professeur de philosophie au Collège Mazarin, ap-*

pelant, Les Doyens et suppôts des Nations de France, de Picardie, de Normandie et d'Allemagne, de la Faculté des Arts de l'Université et le Sieur Lallemand, professeur de Rhétorique au Collège de la Marche, Vice-Syndic de l'Université (París, 1744), Biblioteca Mazarin, 3318J (item 4).

2. Sobre este tema, ver las sugestivas notas de F. Descimon y A. Guery, «Un État des temps modernes?» en A. Burguière y J. Revel (eds.), *Histoire de la France*, ed. en rústica. (París: Seuil, 2000), pp. 328 ss.

3. No obstante, se trata de una fuente muy rica, como lo sugieren ciertos escándalos reveladores en los cuales puede verse una elección que sirve en realidad a la transmisión hereditaria o al menos familiar de cargos.

4. Sobre esta distinción, ver P. Bourdieu, «Formes d'action politique et modes d'existence des groupes», en *Propos sur le champ politique* (Presses Universitaires de Lyon, 2000), pp. 80-88.

5. Aquí he tomado la demostración de J.R. Pole, «The Emergence of the Majority Principle in the American Revolution», *Études sur l'histoire des assemblées d'État*, publications de la section française de la commission internationale pour l'histoire des assembles d'État (París: PUF, 1966), pp. 63-72.

6. P. Perrineau y D. Reynié, *Dictionnaire du vote* (París: PUF, 2001).

7. M. Heckel, «Parität», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Kan. Abt., 49 (1963): 261-420.

8. O. Christin, «La question du vote majoritaire à l'époque de l'édit de Nantes», en L. Hubler, J.-D. Candaux y C. Chalamet (eds.), *L'édit de Nantes revisité*, Publications de l'association Suisse pour l'histoire du refuge huguenot (Ginebra: Droz, 2000), 41-54.

9. P. Bourdieu, «Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France. Entretein avec Lutz Raphael», *Actes de la recherche en sciences sociales* 106-107 (marzo 1995) 108-122.

10. P. Bourdieu, «Formes d'action politique et modes d'existence des groupes» y «El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la "voluntad general"», en el capítulo 3 de este volumen.

11. P. Bourdieu, «Pour une ethnologie des organisations», manuscrito no publicado, 1969: «la sociología de las organizaciones tiene que tomar como su objetivo principal las organizaciones, y más concretamente las relaciones que hay entre el tamaño, la estructura y la función de las organizaciones»; ver también, «Effet de champ et effet de corps», *Actes de la recherche en sciences sociales* 59 (1985): 73.

12. M. Durand de Maillane, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale conféré avec les maxims et la jurisprudence de France* (París, 1781), vol. 1: «en asuntos de elección para puestos eclesiásticos, no está permitido su concesión por sorteo» (605).

13. Sobre estas cuestiones, sigo dos textos anónimos: la *Défense des règelments faits pour les cardinaux, achevasques et evesques pour la reformation de l'Ordre de Cisteaux...* (París, 1656) y *La manière de tenir le chapitre général de l'Ordre de Cîteaux* (París, 1683).

14. R. Decsimon y A. Guery, «Un Etat des temps modernes?»; citado en la nueva edición, *La longue durée de l'Etat* (París: Seuil, 2000): «Los hombres del siglo XVI, sometidos a su punto de vista "corporativo", no concedían la misma importancia a la diferen-

cia entre nombramiento y elección que nosotros hacemos desde nuestra perspectiva "parlamentaria"» (p. 336).

15. *Dictionnaire de droit canonique*, vol. I, p. 604.

16. *Histoire générale de París – Les métiers et corporations de la ville de París* (París: Imprimerie nationale, 1886), vol. 1, cartas de patente de 1719: «la election de jurados tendrá lugar el primer día de octubre, a la pluralidad de los votos, en casa de y bajo la supervisión del procurador de Roy de Châtelet, en donde la comunidad se reunirá y será representada por los jurados en activo, los jurados cesantes y los veinte actuales, así como doce maestros jóvenes» (p. 210).

17. J. Frayssenge, *Millau. Une ville de Rouergue sous l'Ancien Régime (1668-1789). Société catholique et société protestante* (Librairie Trémolet, 1990), p. 83.

18. AC BB 13 (1689), citado en *ibíd.*, p. 84

19. Michel Claude Guibert, *Mémoires pour servir à l'histoire de la ville de Dieppe ... publiées pour la première fois par Michel Hardy* (Dieppe, 1878), vol. 1, p. 161.

20. Sobre la cuestión de las elecciones municipales, ver R. Descimon, «Le corps de ville et les elections échevinales à París aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Codification coutumière et pratiques socials», *Histoire, Economie et Société* 13 (1994): 507-530 y J. Dumoulin, *Le consulat d'Aix-en-Provence. Enjeux politiques, 1598-1692* (Dijon: Presses Universitaires, 1992).

21. Bodin toma las clásicas distinciones de los comentaristas entre situaciones en las que se aplica la regla de la mayoría y aquellas en las que es necesario obtener el apoyo de todos: «porque en todas las comunidades, cuando se trata de la cuestión de lo que es común a todos individual y separadamente, se requiere el consentimiento expreso de todos; pero si es una cuestión de lo que es común a todos indivisible y conjuntamente, es suficiente con que la mayoría sea de una opinión para obligar a los restantes» (Libro III, cap. 7). Sobre los orígenes de la distinción, ver O. von Gierke, «Über die Geschichte des Majoritätsprinzipes», *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 39 (1915): 7-29.

22. Esp. P.V. Aimone-Braida, «Il pincipio maggioritario», pp. 208-220 y W. Maleczek, «Abstimmungsarten», p. 101ss. Ver especialmente los análisis críticos de O.-G. Oexle, sobre todo en «Conjuratio und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter», en B. Schwinekoeper (ed.), *Gilden und Zünfte: kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter* (Thorbecke, 1985), pp. 151-214.

23. Biblioteca Municipal de Lyon, Depósito General, manuscrito 1084, Assemblée de Melun 1578-1580, archivo 2.

24. «En primer lugar, protestaron porque no habían venido para hacer *una asamblea de grupo* sino sólo *para conocerse* y saber qué provincias habían venido y cuáles faltaban por llegar» (*ibíd.*, archivos 8-9).

25. *Ibíd.*, archivo 49.

26. *Ibíd.*, archivo 57.

27. Citado por J.-L. Flandrin en Flandrin y M. Montari (eds.), *Histoire de l'alimentation* (París: Fayard, 1996), p. 494.

28. *Histoire générale de París – Les métiers et corporations de la ville de París*, vol. 1 (París: Imprimerie nationale, 1886), pp. 512 s., 519 s. y 524-525.

29. Ver el texto de las cartas de patente de Luis XII en las que aprueba los nuevos estatutos de 1514 en respuesta a una petición de los boticarios: «cuando los suplicantes arriba mencionados y simples comerciantes de especias se habían reunido para elegir a los jurados y custodios de la orden de los boticarios, los arriba mencionados simples comerciantes de especias, que eran mucho más numerosos que los suplicantes, eligieron a personas que eran expertos del estado y el mercado por intrigas y monopolio».

30. L.-S. Mercier, *Tableau de París* (1783), ed. J.-C. Bonnet (París: Mercure de France, 1994), vol. II, p. 1406.

31. A. Franklin, *La vie privée d'autrefois. Arts et métiers, modes, moeurs, usages des parisiens du XIIe au XVIIIe siècle d'après des documents originaux ou inédits*, «Les medicaments» (París, 1891), pp. 1-87.

32. Ver el edicto de agosto de 1776 y la declaracion de abril de 1777, citados por M. Marion, *Dictionnaire des institutions de la France d'Ancien Régime aux XVII*^{e} *et XVIII*^{e} *siècles* (París: réédition Picard, pp. 1984).

33. Ver O. Christin, «La question du vote majoritaire à l'époque de l'édit de Nantes», varios lugares, para los ejemplos.

34. Sobre esta distinción, ver P. Bourdieu, «Formes d'action politique et modes d'existence des groupes», 80-88 e I. Bouvignies, «La résistance comme cadre de la mutation théologico-politique du droit», en J.-C. Zancarini (ed.), *Le droit de résistance XII*^{e}*-XX*^{e} *siècles* (ENS-editions, 1999), esp. 118-119.

35. *Les definitions du droit canon, contenant un recueil fort exact de toutes les matières bénéficiales ...* (París, 1671-1674), vol. 1.



7

Tras las huellas del poder simbólico. La disección de la «nobleza de Estado»

Loïc Wacquant

> Los estratos sociales, privilegiados por los órdenes políticos, sociales y económicos existentes... desean ver sus posiciones transformadas de unas relaciones de poder puramente factuales en un cosmos de derechos adquiridos y saber así que están santificados. Estos intereses constituyen, con mucho, el motivo más fuerte para la conservación de los elementos carismáticos de una naturaleza objetivada dentro de la estructura de dominación.
>
> MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft (1818-1920)*

Vamos a plantear, *ex abrupto*, que la fuerza y el propósito principal de la obra de Pierre Bourdieu son –y han sido desde su origen– «recuperar» la dimensión simbólica de la dominación para instituir una antropología de la génesis del poder en sus manifestaciones más diversas. Desde sus primeros escritos sobre relaciones de género en su pueblo natal de Béarn hasta su exégesis de la trascendencia sociopolítica de la filosofía de Heidegger; desde su estudio sobre el desarraigo del campesinado de la Argelia colonial hasta su análisis del papel de Flaubert y Manet en la formación de la contemplación estética moderna; desde su crítica a las ilusiones ideológicas de los intelectuales hasta su investigación sobre la

construcción política del mercado inmobiliario en Francia y la diseminación de la «jerga moderna» neoliberal por todo el planeta, el rasgo común que atraviesa las diversas investigaciones de Bourdieu consiste en desvelar la contribución específica de las formas simbólicas a la constitución y la perpetuación de la desigualdad estructurada, que enmascara sus bases económicas y políticas.

La educación y la dominación en la era democrática

Una vez que hemos admitido que «ningún tipo de dominación puede sostenerse sin hacerse reconocer logrando que las bases arbitrarias sobre las que se sustenta sean irreconocibles como tales»,[1] la obra de Bourdieu puede leerse en su totalidad acertadamente como una búsqueda para explicar la especificidad y la potencia del *poder simbólico*, es decir, la capacidad que tienen los sistemas de sentido y significación para proteger y, por lo tanto, para reforzar, las relaciones de opresión y de explotación ocultándolas bajo el manto de la naturaleza, la benevolencia y la meritocracia.[2] Y su sociología de la «cultura» se revela así como lo que es en realidad: una *economía política de la violencia simbólica*, de la imposición y la inculcación de los instrumentos de conocimiento y construcción de la realidad que están influidos socialmente pero no se perciben como tales.[3] Por consiguiente, cuando el autor de *La distinción* se centra en los productos y prácticas culturales por los que se diferencian a sí mismas las clases sociales, en las clasificaciones que definen el gusto en asuntos tan mundanos y diversos como el deporte y los compañeros sexuales, la comida y el mobiliario, la pintura y los políticos, es porque sostiene que estos esquemas clasificatorios desempeñan un papel decisivo en la consolidación de nuevas formas de dominio de clase, en virtud de la correspondencia oculta que los vincula a la estructura del espacio social.[4] La cultura burguesa es a la sociedad moderna lo que la religión era a la sociedad precapitalista, su fetiche supremo y, para recordar las palabras de Lukács, la «negación de su propio suelo».

Asimismo, si Bourdieu ha mostrado tanto interés por las instituciones académicas, dedicando nada menos que cinco libros a este tema y volviendo sobre él una y otra vez a lo largo de tres décadas de prolífica investigación,[5] no es porque él sea un sociólogo de la «educación» *per se* –en realidad él rechaza explícitamente la división aceptada del trabajo

científico que asigna a los investigadores los objetos preconstruidos del sentido común–, sino porque Bourdieu considera que la escuela es la maquinaria institucional preeminente para la certificación de las jerarquías sociales en los Estados-nación avanzados y por esta misma razón un campo de juego fundamental en los conflictos democráticos.[6] También en este punto no muy diferente al papel de la iglesia en la sociedad medieval, la escuela proporciona una *sociodicea en acción* del orden social existente, una lógica para sus desigualdades y la base congnitiva y moral para su conservación:

> Seguramente, entre todas las soluciones planteadas a lo largo de la historia al problema de la transmisión del poder y de los privilegios, no existe ninguna que se oculte mejor, y que, por lo tanto, se adapte mejor a las sociedades que tienden a reutilizar las formas más patentes de transmisión hereditaria del poder y los privilegios, que esa solución que proporciona el sistema educativo contribuyendo a la reproducción de la estructura de las relaciones de clase y ocultando, bajo una actitud aparentemente neutral, el hecho de que cumple esta función.[7]

Las escuelas, escribe Bourdieu en las páginas introductorias de La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps, su último y más ambicioso esfuerzo para desentrañar las conexiones entre el orden académico y el orden social, son «una de las funciones de dominación y de legitimación de la dominación» actuales y, por consiguiente, la sociología de la educación debe entenderse como «un capítulo, y no el menos importante, de la sociología del conocimiento y de la sociología del poder, por no mencionar la sociología de las filosofías del poder».[8] El análisis de los centros de élite que preparan los (futuros) miembros de la clase dirigente nos lleva de esta forma directamente al corazón de los mecanismos de reproducción de su dominio. Nos lleva también al núcleo de los conflictos que dividen y unen simultáneamente a las facciones rivales de esta clase y nos señala las contradicciones peculiares que acucian el modo de dominación tecnocrático sobre el que ahora descansa, de forma conjunta, su hegemonía.

De este modo *La nobleza de Estado* no es –o no es solamente, pero también es eso– una investigación especializada sobre las clases superiores del sistema educativo francés y sus vínculos con la burguesía y las principales empresas de este país. Es un estudio sobre la maraña de rela-

ciones entre los espacios sociales que concentran las dos especies de poder que la clase dominante de toda sociedad compleja debe monopolizar para fundar y legitimar firmemente su primacía: el capital económico y el capital cultural. Y, por esta razón, ofrece un modelo muy potente para la antropología histórica de la formación y de la composición de la clase dirigente y su apertura diferencial a la penetración y a la transformación mediante los conflictos democráticos.[9]

La disolución del dualismo de la estructura y la agencia

La sociología de Bourdieu es una *sociología política de las formas simbólicas* que pretende fusionar las ideas de Kant y de Marx, de Cassirer y de Weber, de Maquiavelo y de Durkheim, para dilucidar la lógica de la dominación simbólica, al tiempo que la fundamenta en la distribución objetiva de las distintas formas de capital retenido por aquellos que la ejercen. El toque distintivo de esta empresa es que no se limita a los enunciados teóricos abstractos sobre el «vínculo entre la cultura y el poder», sino que establece y lleva a cabo un programa detallado de investigación o, para ser más precisos, de *construcción de objetos.* En la cabecera de esta agenda se encuentra la exigencia de evitar los dualismos perennes que dividen el pensamiento científico social y mutilan nuestra capacidad de captar la realidad: aquellos entre el sujeto y el objeto, la opción y la coacción, el consentimiento y la coerción o entre la actividad intencional y significativa por medio de la cual los agentes construyen su mundo, por una parte, y la compulsión impersonal y los límites que la gravedad de las estructuras sociales les imponen, por la otra.

En *La nobleza de Estado*, Bourdieu proporciona quizá el modelo más logrado hasta la fecha de una sociología cuya ambición no es simplemente combinar, articular o unir estructura y agencia, sino, lo que es mucho más importante, *disolver la distinción misma* entre esos dos puntos de vista del análisis social aparentemente antinómicos, proporcionando una demostración empírica y teórica de la *necesidad e inseparabilidad* simultáneas de los enfoques «estructuralista» y «constructivista». Esto se debe a que el verdadero principio de la acción, como sugiere Bourdieu, no reside en ninguno de estos dos «estados de lo social» que constituyen las instituciones y los agentes, sino en su *relación*, es decir, en el encuentro, ya sea armonioso o discordante, entre la «historia obje-

tivada en cosas», o las estructuras que poseen la cuasi-realidad de las cosas, y la «historia encarnada en cuerpos» en forma de categorías de la percepción y de la apreciación que los individuos adoptan en sus conductas y en sus representaciones.[10] A partir de esta dialéctica del campo y del habitus perpetua y estratificada, de la posición y la disposición, de las estructuras sociales y mentales, surgen las prácticas y (re)elaboran el mundo que las crea.[11]

Al romper con el estructuralismo clásico, Bourdieu reconoce que el universo social es el resultado de un trabajo de construcción incesante. Coincide con la fenomenología y la etnometodología en que los individuos producen el mundo en torno a ellos y que el *Lebenswelt* es, recordando una feliz expresión de Garfinkel, un «continuo logro práctico».[12] Las estructuras de la sociedad que parecen estar por encima y frente a los agentes como objetos externos no son sino el resultado «congelado» de innumerables actos de ensamblaje cognitivo que guían sus acciones pasadas y presentes. En contra de las formas de análisis mecanicistas que reducen la sociología a una mera física de la sociedad, a una ciencia de la interacción de estructuras reificadas y muertas, el concepto de habitus nos recuerda que los individuos no son empujados o expelidos por fuerzas externas a la manera de partículas de hierro en un campo magnético. Por el contrario, los individuos seleccionan y construyen acciones con rumbos significativos y con ello contribuyen de forma activa a determinar aquellos mismos factores sociales que los mueven.

Pero insistir en la «agencia», como exigen legítimamente los paradigmas interpretativos y microsociológicos, no implica en ningún modo una negación o una disminución de la eficacia de la «estructura». Pues la *agencia está ella misma socialmente estructurada*: los actos de clasificación que guían las opciones de los individuos están orientados sistemáticamente por los esquemas mentales y corpóreos que resultan de la internalización de los patrones objetivos de su entorno social existente. Las preferencias, hábitos e inclinaciones de las personas son *estructuras sociales encarnadas* que transcriben dentro de sus organismos las influencias y las fuerzas organizadas de su ambiente. La determinación estructural se aloja de este modo en el núcleo mismo de la agencia y, cuando es así, no se puede distinguir de ella. Pero es más, reconocer la agencia no es en absoluto equivalente a adoptar una sociología subjetivista que retrata individuos cuando actúan *intencionalmente*, ya sea de acuerdo con la teleología utilitarista de la teoría de la elección racional, o al modo del

animal semiótico tan del gusto de los interaccionistas simbólicos o de la tradición fenomenológica. Donald Davidson ha mostrado que «ser intencional» no es «la prueba de tornasol gramatical de la agencia».[13] En efecto, argumenta Bourdieu, las elecciones que los agentes sociales hacen en su vida diaria «no son los actos intelectuales de la conciencia, que sitúan explícitamente sus propios objetivos a través de una selección deliberada entre alternativas constituidas como tales por un proyecto, sino el resultado del funcionamiento práctico del habitus».[14] Eso equivale a decir que, si el mundo social está construido socialmente, este trabajo de construcción se despliega fundamentalmente por debajo de los controles de deliberación y discurso y obedece a una *racionalidad práctica* fundamentada en la «sensibilidad social»[15] prerreflexiva adquirida por las personas en los universos sociales que los rodean en virtud de su prolongada inmersión en ellos. La competencia práctica no surge de la opción racional, de la conformidad normativa o de una «adecuación» situacional, sino de lo que Bourdieu, tomando prestada la terminología de Maurice Merlau-Ponty, denomina «la complicidad ontológica», que varía en grados y en clases, entre las estructuras objetivas del mundo externo y el complejo interno de las disposiciones mentales y corpóreas que constituyen el habitus del individuo.[16]

Para Pierre Bourdieu, por lo tanto, la lógica inmanente –como opuesta a la reconstruida– de la práctica «se define a sí misma en la relación entre el habitus como individualidades biológicas estructuradas socialmente y las estructuras objetivas heredadas de la historia» que constituyen los distintos campos que, de forma conjunta, componen una sociedad diferenciada.[17] Es esta relación la que la sociología debe construir metódicamente de nuevo diseccionando sus términos así como reensamblando sus encuentros en cada uno de los distintos juegos y sitios sociales que examina en profundidad. Esto es lo que Bourdieu hace en *La nobleza de Estado* yendo y viniendo constantemente entre las estructuras más abstractas y las prácticas y preferencias más concretas de los agentes, pero desplazando el acento a medida que se extiende el análisis. Dicho de forma tosca, la primera mitad del volumen, la que comprende la parte primera y segunda, se concentra más en el momento «constructivista»: explica la génesis social y la aplicación de las categorías mentales que los profesores y estudiantes adoptan en su tarea de producción práctica de la realidad cotidiana de las escuelas de élite. En la segunda mitad elabora el momento «estructuralista» trazando el mapa de configuración, trans-

formación y los vínculos mutuos objetivos entre el campo de las *grandes écoles* y el «campo de poder», uno de los conceptos más destacados de Bourdieu para repensar las posibilidades y los límites de la política democrática en la sociedad contemporánea.

Clasificación y consagración

En la primera parte del libro, titulada «Formas académicas de clasificación»,[18] Bourdieu explora las estructuras sociales y mentales que dirigen el juicio académico y los veredictos de los profesores sobre el trabajo intelectual y las cualidades de sus alumnos. A través de un análisis detenido de los resultados del *concours général* (un examen anual a escala nacional en el que los mejores alumnos de los centros de secundaria franceses compiten por premios), las opiniones consignadas en el libro de calificaciones de una profesora de filosofía de un prestigioso curso preparatorio de París para la *École normale supérieure* (el criadero tradicional de la élite de la intelectualidad del país y alma mater de Bourdieu), y los obituarios de los antiguos profesores publicados en la revista de los alumnos de esta escuela, Bourdieu desvela la actividad clasificatoria de la que la «élite» académica es el producto, es decir, los procesos de (auto)selección y cooptación, orientados por un tácito sentido de las afinidades electivas basadas en la educación de clase y en el ethos, a través del cual los estudiantes de las diferentes fracciones de la burguesía son reconocidos por sus pares y por sus profesores como los más «dotados» y merecedores de ventajas académicas.

Bourdieu demuestra cómo estas taxonomías aparentemente académicas en realidad permiten aprobar sentencias *sociales* transfiguradas, que resultan muy eficaces dado que no se perciben como tales. La «disciplina de las mentes» ejercida por la escuela, procede de acuerdo con una serie de oposiciones homológicas (brillante/torpe, distinguido/vulgar, original/común, alto/bajo, etc.) que estructuran de forma parecida la jerarquía de las disciplinas (desde las humanidades a las ciencias naturales) y la propia imagen, así como las aspiraciones escolares y laborales que tienen los alumnos mismos. Estas oposiciones valoran sistemáticamente las disposiciones culturales de la burguesía culta, por lo que, finalmente, se obtiene una correlación estrecha entre la jerarquía académica difundida por la escuela y las verdaderas jerarquías sociales de las que la prime-

ra proclama su independencia. Asimismo, las categorías de «moralidad académica» y el espacio de las posibles virtudes escolares mostradas por los profesores están dispuestas según un conjunto de dualismos que reflejan la oposición entre la burguesía y las clases bajas, por una parte, y entre las facciones de intelectuales y de empresarios de la clase alta, por otra. En definitiva, el sistema educativo funciona a la manera de «una inmensa máquina cognitiva» que realiza operaciones de calificaciones y clasificaciones que, «aunque se dotan con toda la apariencia de neutralidad, reproducen las clasificaciones sociales preexistentes» y por ello les imprime el sello de aprobación del Estado.[19]

En la segunda parte de este momento constructivista, titulado «La ordenación» (en una deliberada referencia a la religión), Bourdieu analiza la formación de los alumnos en los cursos preparatorios que les conducen a las escuelas de élite, lo que él denomina «la producción de una nobleza». Los cursos preparatorios son programas especiales de dos a cuatro años que, como su nombre indica, forman a los mejores graduados del sistema francés de enseñanza secundaria para los exámenes de entrada a las diferentes *grandes écoles*. Estos cursos funcionan en forma de instituciones completas diseñadas para transformar exhaustivamente la mente, el cuerpo y el yo de los estudiantes en conformidad con las exigencias previas de las escuelas de élite y la posición de poder a las que conducen. Tienen su propia organización temporal y espacial, distinta de los cursos regulares de la universidad, y someten a sus alumnos a programas de trabajo angustiosos, con un horario de más de cuarenta horas semanales de trabajo, que requieren una cantidad idéntica de horas de estudio personal, pautado por continuos exámenes orales y escritos. Semejante presión competitiva sin descanso está diseñada no sólo para aislar a los alumnos de su familia, sino también, y lo que es más importante, para separarlos del resto de su cohorte de edad, especialmente de los estudiantes que siguen el camino mucho menos prestigioso de la universidad. El «internamiento selectivo» realizado por el *prépas* produce un grupo social y mentalmente homogéneo cuya homogeneidad misma refuerza la mutua (re)socialización y el cierre del capital social, limitando así las oportunidades de establecer alianzas equivocadas y sentando las bases para futuros patrones de coordinación y cooperación en el seno de una clase.

La socialización intensiva y segregadora dispensada por estos cursos preparatorios también da lugar a un *esprit de corps* específico de la clase

dirigente contemporánea y propicia su integración ideológica a pesar de sus potenciales o reales divisiones actuales (de ahí el subtítulo del libro de Bourdieu en francés), es decir, «este sentimiento de solidaridad de grupo» que entronca con la «comunalidad de esquemas de percepción, apreciación, pensamiento y acción que fundamenta la connivencia no pensante de un conjunto de inconscientes bien orquestados».[20] El significado fundamental de la pedagogía de los cursos preparatorios se encuentra menos en su mensaje que en su medio que separa a sus «pupilos» (los miembros de y los candidatos a las *grandes écoles* se denominan *élèves* y no *étudiants*) de los estudiantes corrientes y les inculcan una relación distintiva con la cultura que refuerza el dominio público del yo como preludio y condición de autoridad sobre los otros.

La ascesis rigurosa exigida a los estudiantes del *prépas* tiene todas las características de una iniciación carismática dotada de lo que Nelson Goodman denomina el «poder de construir el mundo»,[21] es decir, la capacidad de producir aquella realidad que, simplemente, merece la pena registrar. La eficacia de esta profecía de autocumplimiento colectivo se explica no sólo por el hecho de que, habiendo seleccionado a aquellos jóvenes más predispuestos a adherirse a sus dictados y valores, estas escuelas predican sobre todo para los convertidos. También se debe a su capacidad de imbuir incluso a sus estudiantes más rebeldes un sentido de dignidad y de *noblesse oblige* que les lleva a adoptar el credo de la legitimidad meritocrática de sus privilegios y a identificarse con su defensa, incluso cuando de hecho no se les conceden estos privilegios:

> La institución de la nobleza escolar, como grupo que la creencia colectiva designa para un destino excepcional, tiene el efecto de constituir semejante destino excepcional (...) El acto académico de la consagración coloca a individuos en la misma clase jurídica, designada y constituida por el credencial, que en realidad constituyen una clase estadística, definida como tal por una cierta dispersión. Por consiguiente lleva a la totalidad de los elegidos a esperar de ellos mismos logros que sólo se garantizan a una pequeña fracción de la clase (...) Además, el hecho mismo de pertenecer a un grupo al cual se le ofrece la posibilidad de obtener las mayores distinciones, permite tomar parte en estas distinciones tanto objetiva como subjetivamente o, más exactamente, compartir el capital simbólico garantizado para el grupo como un todo por la totalidad de las escasas propiedades acumuladas por la totalidad de sus miembros y, en particular, por los más prestigiosos de ellos.[22]

El poder como efecto de homologías estructurales

Habiendo dejado al desnudo la íntima conexión entre el orden de las clases y las clasificaciones académicas, así como el proceso de consagración de los *electii*, Bourdieu se ocupa de los dos espacios sociales en los que evolucionan los estudiantes y los graduados de las escuelas de élite, el campo de las *grandes écoles* y el campo de poder, dedicando las tres últimas partes de *La nobleza de Estado* a un análisis sincrónico y diacrónico de su estructura, cambio e interrelaciones.

Aquí Bourdieu rompe con la naturaleza monográfica de los estudios convencionales de las escuelas de élite. Al afirmar que las propiedades más distintivas de la clase dirigente pueden detectarse únicamente al localizarla primero en la constelación general que forman de manera colectiva, comienza trazando una *topología social* de las *grandes écoles*. Un análisis factorial de correspondencias entre las características del cuerpo de alumnos de las 84 instituciones examinadas muestra dos homologías sorprendentes entre la estructura del espacio de las escuelas de élite y la estructura de clases. En primer lugar, la oposición entre las escuelas principales y las menores refleja la oposición en el espacio social entre la *haute bourgeoisie* y la *petite bourgeoisie*. En segundo lugar, el dualismo entre escuelas «intelectuales» (como la *École normale supérieure*) y las escuelas adaptadas para el ejercicio del poder político-económico (como la *École des hautes études commerciales*, la principal escuela francesa de ciencias empresariales) reproduce el antagonismo polar entre las dos facciones de la clase dominante, es decir, la burguesía económica y la cultural. ¿Qué es lo que explica estas homologías? La respuesta de Bourdieu es una vez más desenmarañar la dialéctica de las estructuras mentales y sociales. Dado que los alumnos han internalizado las categorías de juicio que han sido establecidas a partir de estas oposiciones sociales, tienden a inclinarse por aquellas escuelas que recompensan el tipo de disposiciones socioculturales que han adquirido en su familia y que mejor encajan con el tipo de posiciones de poder a las que dan acceso cada una de las distintas escuelas. Esta correspondencia se expresa también entre la estructura de las posiciones que los estudiantes ocupan en el espacio de las escuelas (y las trayectorias que les han llevado hasta allí) y las preferencias y posturas que adoptan en los diversos dominios, desde el consumo cultural y la política a la religión y las aficiones. De este modo, por ejemplo, a los estudiantes de la *École normale supérieure*, al estar unidos al

polo intelectual del espacio de las escuelas y destinados a las facciones intelectuales de la clase dominante, en general les desagradan los deportes pero son unos ávidos aficionados al teatro y la ópera; leen más periódicos y revistas académicas y están políticamente más a la izquierda que sus homólogos de la *Ecole de HEC*, quienes normalmente colocan las actividades deportivas por encima de las intelectuales, mientras que los alumnos de la ENA (*École nationale d'administration*, un establecimiento de postgrado que prepara para los altos puestos de la administración) se encuentran en un lugar intermedio. Esto se debe a que las «"opciones" éticas, estéticas y políticas encuentran su base en la *matriz de preferencias* derivada de la incorporación de la estructura del capital heredado».[23]

Pero los mecanismos de reproducción que están en juego aquí son únicamente estadísticos. Mientras que sesgan sistemáticamente las probabilidades de éxito académico a lo largo de un gradiente de clase, no impiden ni la (limitada) movilidad hacia abajo, y con ella la desilusión y la discordia de aquellos que fracasan a la hora de preservar su distinguida posición, ni aquellas «trayectorias entrecruzadas» al final de las cuales las hijas de los catedráticos de universidad ingresan en las escuelas de empresariales y los hijos de los ejecutivos de las empresas eligen convertirse en filósofos. De hecho, Bourdieu sostiene que tales «trayectorias desviadas son uno de los factores más importantes en la transformación de los campos de poder» porque producen disposiciones inestables que a su vez generan prácticas y posturas contradictorias, si no de reacción, especialmente en el ámbito de la política:[24] véase el izquierdismo extremo de muchos estudiantes de origen burgués durante la década de 1960 en Europa y Norteamérica.

Sin embargo, el hallazgo más importante de Bourdieu es que el espacio de las *grandes écoles* está vinculado al espacio general de las posiciones de poder aún por otra relación de homología. Los diferentes campos en los que circulan las diversas formas de capital monopolizado por la burguesía –a saber, el campo económico, el campo del alto funcionariado, el campo universitario y el campo artístico– están formados de acuerdo con la jerarquía objetiva entre las dos formas de poder dominantes en disputa, el poder económico y el poder cultural.[25] De este modo, la misma estructura quiasmatica organiza el espacio social, el campo de las escuelas de élite, y el campo de poder (y la propia burguesía contemporánea): en cada uno de ellos, la distribución según «el prin-

cipio dominante de dominación» (el capital económico) se encuentra en una simetría inversa a la distribución de acuerdo con el «principio dominado de dominación» (el capital cultual), según se indica en la figura siguiente.

capital cultural + *capital económico –*		*capital cultural -* *capital económico +*
	ESPACIO SOCIAL	
«artista» científico	profesiones	«burgués» hombres de negocios
	CAMPO DE PODER	
Artístico-científico académico	Campo burocrático (gobierno)	campo económico-jurídico
	CAMPO DE LAS ESCUELAS DE ÉLITE	
escuelas intelectuales École normale supérieure	ENA Ciencia Política	Escuelas político-económicas HEC

No tenemos espacio aquí ni siquiera para bosquejar el análisis subsiguiente de Bourdieu, basado en un impresionante despliegue de datos de las 200 principales empresas francesas y de sus directivos, de la composición interna del segmento de los negocios de la burguesía[26] y de las múltiples estrategias que desarrollan para reconvertir y preservar su capital, así como para rechazar las demandas de los poseedores de credenciales exigiendo una mayor parte del botín de la dominación. Ni tampoco es posible hacer justicia a las complejidades de su explicación sobre los dos modos de reproducción que la nobleza de Estado actual combina para perpetuar su dominio. Valga decir que la primera, *la reproducción directa*, se basa en la transmisión sin mediación de la propiedad privada a través de la familia, mientras que en la segunda, *la reproducción basada en la escuela*, la herencia del poder y de los privilegios se hace con la mediación de las instituciones educativas que actúan como pantalla y garantía de preeminencia de acuerdo con la figura «democrática» del mérito. La especificidad de la segunda radica en la *lógica estocástica*: al tiempo que permite a la clase reproducirse como colectivo, no garantiza que este o aquel miembro sea capaz de preservar su posición. La contradicción específica de este mecanismo de reproducción reside de este modo en la

disyuntiva que crea entre el interés de clase que salvaguarda la escuela y el interés individual de aquellos hijos de la clase que debe sacrificar como precio para la ganancia añadida de la legitimidad garantizada por la prolongación de la cadena de consagrados y de la mucho mayor opacidad del proceso de reproducción.

Otro hallazgo sorprendente de esta investigación es la extraordinaria elasticidad de las estructuras de poder en Francia. A pesar de la rápida proliferación de escuelas profesionales más pequeñas (especialmente de dirección de empresas) y del incremento general de la asistencia educativa y de la competición, la forma del campo de las *grandes écoles* ha permanecido virtualmente inmutable a lo largo de las dos décadas después de 1966. Si acaso, los cismas entre establecimientos prestigiosos e inferiores, por una parte, y entre la universidad y las *grandes écoles*, por otra, se han ahondado, contribuyendo a un mayor elitismo de estas últimas. Mientras que para la burguesía empresarial, el aumento *relativo* del peso del capital cultural (y especialmente de las licenciaturas que certifican una cultura burocrática general como opuesta a los credenciales que testifican una competencia técnica o científica) en estrategias de reproducción ha erosionado, pero ciertamente no ha anulado, la capacidad de reproducirse autónomamente que posee el capital económico. En efecto, Bourdieu insiste en que la tendencia del modo de reproducción mediatizado por la escuela de suplantar el modo directo, no es en absoluto una evolución necesaria e irreversible: por el contrario, es el resultado contingente de una batalla política que bloquea las distintas facciones de la burguesía para la «dominación del campo económico a través de la mediación de la anexión del Estado».[27]

Para los estudiosos de política democrática, los análisis incluidos en *La nobleza de Estado* dejan meridianamente claro que Bourdieu rechaza tanto la visión centralista del poder de arriba hacia abajo localizado en un aparato (al estilo de Althusser), capaz de imponer mecánicamente su propia lógica a la gente como la concepción del poder «espontánea» o descentralizada que surge desde abajo y se dispersa a través de las «redes» que forman la sociedad, que encontramos en las obras de Michel Foucault y de los analistas de la política convencional que inspiró. Bourdieu comparte con Foucault la visión de que el poder no es una sustancia que posean los individuos o los grupos, sino un efecto de ciertas relaciones sociales inscritas en la verdadera constitución de los sujetos que lo ejercen y lo sufren.[28] Coincide en la idea de que el poder adopta una

multiplicidad de formas (como las diferentes especies de capital) que puede, bajo condiciones precisas que el análisis social puede determinar, activar una gama igualmente variada de estrategias de resistencia, oposición o autopreservación. De hecho, es la diferenciación misma de las «formas de capital» y del correspondiente surgimiento de un microcosmos social y de los mecanismos dedicados a su acumulación y conservación separada, la que necesita fraguar la noción de «campo de poder».[29] Asimismo, Bourdieu coincide con Foucault en que el ejercicio del poder no necesita una intención consciente y una toma de decisiones explícita y que el poder no es simplemente represivo, sino también «productivo» de nuevas relaciones y realidades. Sin embargo los dos teóricos sociales franceses se distancian al menos en dos razonamientos principales.

En primer lugar, Bourdieu sostiene que, lejos de mantenerse difuso en lo social en forma de «vasos capilares», el poder se concentra en sectores institucionales definidos y en zonas determinadas del espacio social: el campo de poder es precisamente el terreno en donde se acumula la «energía social» constituida por formas de acumulaciones de capital y donde se disputa y se adjudica el valor relativo de las distintas especies de poder. Más que un «análisis *ascendente* del poder desde sus mecanismos infinitesimales»,[30] Boudieu da prioridad a un análisis dirigido al nexo de las instituciones que aseguran la reproducción del capital económico y cultural a través de las acciones y reacciones aparentemente anárquicas de una multitud de agentes que al mismo tiempo compiten y se confabulan en el funcionamiento de circuitos de legitimación cada vez más extensos y más complejos avalados en última instancia por el Estado como árbitro de los conflictos entre capitales en disputa. Una segunda diferencia importante entre Bourdieu y Foucault es que, a diferencia del *savoir-pouvoir*, la violencia simbólica no presupone la mediación de un «discurso» o de organismos formalizados de conocimiento que impliquen afirmaciones de la verdad, como en el análisis del «biopoder» de Foucault en el surgimiento de la sociedad disciplinaria.[31] Por el contrario, la violencia simbólica funciona por medio de la inculcación de categorías mentales que, al estar ajustadas al mundo objetivo a partir del cual se difunden, hacen posibles los efectos de poder al convertirlos en imperceptibles:

> Los agentes contribuyen involuntariamente a ejercer la dominación simbólica que a su vez se ejerce sobre ellos, es decir, sobre su inconsciente, en la medida en que –y sólo en la medida en que– sus estructuras mentales con-

> cuerdan objetivamente con el microcosmos social en el que se engendran y se invierten sus intereses específicos en, y mediante esa misma concordancia.[32]

En cuanto al «triángulo: poder, derecho, verdad» tan apreciado por Foucault, Bourdieu lo sustituye por el triángulo poder-cuerpo-creencia.[33] Al final, la hegemonía de la burguesía actual se apoya en la pirámide completa de homologías cruzadas y reforzadas mutuamente que conecta con una red de estructuras, objetivas y subjetivas, desde las cuales en última instancia surge la creencia, santificada por el Estado y compartida tanto por el dominante como por el dominado, en la necesidad y legitimación de su dominio.

Cada una de las cuatro partes de *La nobleza de Estado* –sobre las raíces sociales de los esquemas académicos del juicio, el proceso de producción de una élite académica consagrada, la forma y la evolución del espacio de las escuelas de élite, la estructura y la modificación de la clase capitalista y sus lazos con estas escuelas y el Estado– pueden leerse de forma separada con un considerable provecho para aquellos estudiosos interesados en la relación entre la democracia, por una parte, y la educación, la clase, la cultura, las organizaciones formales y el dominio económico y político, por la otra.[34] Sin embargo, únicamente cuando se juntan y se piensan de manera *conjunta*, es cuando se puede percibir por completo su importancia analítica y su impacto. Es la intrincada red de vínculos genéticos, estructurales y funcionales entre cada uno de esos aspectos del dominio tecnocrático la que proporciona la visión más clara del objeto que Bourdieu ha intentado construir, así como su ventaja más completa a partir del cual hay que evaluar tanto el método que emplea para este propósito, como la explicación propuesta para lo que él denomina la «magia del Estado» de las credenciales en las sociedades racionalizadas implicadas. *La nobleza de Estado* no proporciona respuestas adecuadas a todas las preguntas que plantea, ni soluciones a todos los enigmas que saca a la luz. Pero ofrece un conjunto de instrumentos analíticos muy potentes, así como un arriesgado modelo provisional para el análisis comparativo e histórico de las «clases dirigentes» de las diferentes épocas que resulta especialmente apropiado para demostrar cómo funciona la dominación en las sociedades democráticas liberales repletas de ideales de igualdad formal y de mérito individual.

No es casualidad que *La noblesse d'État* se publicara a principios de 1989 (y se abra con una cita epigramática de 1789), precisamente cuando las clases dirigentes del país estaban preparándose para las festividades nacionales en honor de la Revolución Francesa. El libro fue la contribución personal de Bourdieu al bicentenario, una contribución iconoclasta y veraz a los ideales originarios de 1789. Al desenmascarar la (auto)mistificación colectiva que inviste al poder en el mismo momento en el que se lo celebra públicamente, Bourdieu esperaba, si no contribuir al «proceso de disolución dentro de la clase dirigente» del que Marx habla en *El manifiesto comunista*, sí al menos registrar una nota de disconformidad en el concierto de felicitaciones orquestado por la nueva nobleza de Estado de Francia (dirigida por los socialistas), lo suficientemente estridente como para «obligar a salir a la luz la verdad de las relaciones de poder, aunque sólo sea forzándolas a esconderse aún más».[35]

Notas

1. Pierre Bourdieu y Monique Saint Martin, «Le patronat», *Actes de la recherche en sciencies sociales* 20/21 (marzo-abril de 1978): 3-82, en la p. 76.

2. «El poder simbólico es una forma subordinada del poder, una forma transfigurada, es decir, irreconocible, transformada y legitimada por otras clases de poder. Una ciencia unificada de la/s práctica/s debe trascender la opción forzada entre los modelos energéticos estériles que describen las relaciones sociales como relaciones de poder y los modelos cibernéticos que las consideran relaciones de comunicación. Una ciencia así debe describir las leyes de transformación que gobiernan la trasmutación de las distintas clases de capital en capital simbólico» (Pierre Bourdieu, «Symbolic Power», en *Language and Symbolic Power* [Cambridge: Polity Press, 1990, este artículo de 1977, p. 70).

3. Loïc Wacquant, «From Ideology to Symbolic Violence: Culture, Class and Consciousness in Marx and Bourdieu», *International Journal of Comparative Sociology*, 30, número 2 (octubre de 1993): 125-142.

4. Pierre Bourdieu. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984 [1979]), pp. 466-484.

5. En orden de su publicación original serían, Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *The Inheritors: French Students and their Relations to Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1979 [1964]); Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Monique de Saint Martin et. al., *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professional Power* (Cambridge: Polity, 1992 [1965]); Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (Londres: Sage, 1977 [1970]); Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Cambridge: Polity Press, 1988 [1984]), y *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power* (Cambridge: Polity, 1996 [1989]). Siete números de

Actes de la recherche en sciences sociales, la revista fundada por Bourdieu y editada en el Centro para la Sociología Europea, el grupo de investigación que dirigía en París, se dedicaron a la educación entre 1975 y 1990.

6. Esto lo pudo ver claramente hace dos décadas Collins: «Bourdieu es más que un sociólogo de la educación. La educación no es más que un lugar estratégico para su argumento» (Randall Collins, «Cultural Capitalism and Symbolic Violence», en su *Sociology Since Mid-Century: Essays in Theory Cumulation* (Nueva York: Academic Press, 1981), pp. 173-182, en la p. 174). Está documentado exhaustivamente por la investigación sociológica de Frank Popeau sobre la sociología de la educación en Francia durante las cuatro últimas décadas señalando con precisión la ubicación distintiva de Bourdieu dentro de ella, *Une Sociologie d'État. L'ecole et ses experts en France* (París: Raisons d'agir Éditions, 2003).

7. Bourdieu y Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, p. 178.

8. Pierre Bourdieu, *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power* (Cambridge: Polity Press, 1996 [1989]), p. 5. El título original completo del libro en francés: *La Noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps.*

9. Comento en profundidad este punto en mi «Prólogo» a *The State Nobility*, pp. ix-xii, en el que también bosquejo la trasposición entre las escuelas de élite francesas y estadounidenses (o británicas) para mostrar la aplicabilidad de la noción de «campo de poder» de Bourdieu más allá del marco empírico de la concepción; ver también el capítulo de Gil Eyal en este libro.

10. Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon* (París: Minuit, 1982), p. 38. [Trad. castellana: *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama, 2002.]

11. La dialéctica de «las estructuras sociales y las estructuras mentales» aparece de forma comprimida en las páginas del «Prólogo» a *The State Nobility*, pp. 1-6 que se encuentran entre lo más lúcido y coherente escrito nunca por Bourdieu.

12. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnometodology* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967).

13. Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), p. 44.

14. Bourdieu, *State Nobility*, p. 2.

15. James Ostrow, *Social Sensitivity* (Albany: State University of New York Press, 1989).

16. Así Axel Honeth no podría estar más lejos de la verdad cuando interpreta el análisis de Bourdieu de la práctica como «una transformación utilitaria del estructuralismo antropológico (...) que analíticamente pone las prácticas simbólicas al mismo nivel que las prácticas económicas», como «actividades sociales realizadas desde el punto de vista de la maximización utilitarista» («The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture», *Theory, Culture & Society* 3 (1986): 55-66, en la p. 55). Para refutaciones explícitas de esta lectura «neoclásica» de la teoría de Bourdieu del sentido práctico ver Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1999, ed. rev. 1994 [1987]), pp. 34-57, 87-93, 194-196 y *The Logic of Practice* (Cambridge:Polity Press, 1990 [1980], Libro I, especialmente, pp. 42-65.

17. *The State Nobility*, p. 53. También: «Encontramos aquí el principio de acción más oscuro que no reside ni en las estructuras ni en la conciencia, sino en la relación de proximidad inmediata entre las estructuras objetivas y las estructuras personificadas» (*The State Nobility*, 38).

18. Alusión transparente al ensayo clásico de Émile Durkheim y Marcel Mauss, *Primitive Forms of Classification* (ed. Rodney Needham, Chicago: The University of Chicago Press, 1963 [1903]), en el que se formula por primera vez la idea, central a todas las teorías de Bourdieu, de una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales (*State Nobility*, p. 1-6). La afiliación no es un mero homenaje al fundador de la sociología francesa moderna y a su sobrino ni un modo de señalar las raíces durkheimianas de la problemática de Bourdieu: es también sustantivo, ya que Bourdieu cree que la función social de la «integración lógica» que tiene la clasificación totémica en las formaciones sociales segmentarias la desempeñan las taxonomías académicas y las credenciales en las sociedades avanzadas.

19. *The State Nobility*, p. 52.

20. *The State Nobility*, p. 85.

21. Nelson Goodman, *Ways of World-Making* (Indianápolis: Hackett Publishing, 1978).

22. *The State Nobility*, p. 113, pp. 113-114.

23. *Ibíd.*, pp. 170-171.

24. *Ibíd.*, p. 183.

25. Bourdieu sugiere también que la estructura de cada uno de estos campos está organizada de una manera homóloga a la del campo de poder como un todo y que cada uno debe una serie de sus propiedades más específicas a la posición que ocupa dentro de este último. Para una demostración en el caso del campo universitario, ver Bourdieu, *Homo Academicus*.

26. En síntesis, dos oposiciones principales estructuran el campo de poder económico. La primera enfrenta a los *patrons d'Etat* (es decir a los directivos de las empresas que habiendo ido a las escuelas de élite, deben sus carreras y su poder a sus vínculos con el Estado y a la promoción de una visión «modernizada» y tecnocrática de la empresa) y los *patrons privés* (los herederos de las grandes dinastías comerciales, financieras e industriales, localizadas con más frecuencia en las provincias, faltos de credenciales y unidos a una concepción paternalista, si no autocrática, de la dirección). La segunda enfrenta a la «nobleza de los negocios» (viejos linajes corporativos que descienden de la nobleza y la alta burguesía parisina) y los «advenedizos» que sólo han alcanzado recientemente la clase dominante. Bourdieu demuestra que en estos dualismos subyace toda una serie de diferenciaciones sistémicas entre los capitalistas y en particular diferencias en su mezcla de estrategias de reproducción y de legitimación.

27. *The State Nobility*, p. 322. Esta línea de análisis se amplía en Pierre Bourdieu, *Razones prácticas* (Barcelona, Anagrama, 1997 [1994]), en especial los capítulos 2 y 3, «El nuevo capital» (original de 1989) y «Repensar el Estado: sobre la génesis y la estructura del campo burocrático» (original de 1990).

28. Comparar Michel Foucault, *Power/Knowledge* (Nueva York: Panteón, 1980), 78-108, con, por ejemplo, *The State Nobility*, pp. 102-123 y *Meditaciones pascalianas* (Barcelona, Anagrama, 1999 [1997]), capítulo 6.

29. Ver Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, «From Ruling Class to Field Power», *Theory, Culture & Society*, 10, número 1 (agosto de 1993): 19-44 y Bourdieu, «The Forms of Capital», en John G. Richardson (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (Nueva York: Greenwood Press, 1983), pp. 241-258.

30. Foucault, *Power/Knowledge*, p. 99.

31. Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (Madrid, Siglo XXI, 2000) y *Historia de la sexualidad* vol. I, Introducción (Madrid, Siglo XXI, 1982 [1976]).

32. Bourdieu, *The State Nobility*, p. 4.

33. Foucault, *Power/Knowledge*, p. 93; ver especialmente Bourdieu, *The Logic of Practice*, capítulos 4, 7 y 8 y *Meditaciones pascalianas*, capítulo 4. De este modo, en contra de la afirmación de Lash, resulta evidente que Bourdieu no comparte en absoluto las «ideas de poder/conocimiento de tipo posmoderno de Foucault» (Scott Lash, «Modernization and Postmodernization in the work of Pierre Bourdieu», en su *Sociology of Postmodernism* (Londres: Routledge, 1990), pp. 237-265, en la página 254.

34. Para una selección de contrastaciones y convergencias con la investigación en cada una de estas áreas más o menos coetáneas a la publicación de *La Noblesse d'Etat*, ver, respectivamente, Fritz Ringer, *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1985* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) y Steven Brint y Jerome Karabel, *The Diverted Dream: Community Colleges and the Promise of Educational Opportunity in America, 1950-1985* (Nueva York: Oxford University Press, 1989) sobre la cultura y la política de la educación terciaria en Europa y Estados Unidos; Maurice Zeitlin, *The Large Corporation and Contemporary Classes* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1989) y George E. Marcus, *Lives in Trust: The Fortunes of Dynastic Families in Late 20th-Century America* (Boulder: Westview Press, 1991), sobre la construcción de la clase dirigente estadounidense; Lawrence W. Levine, *High-Brow/Low-Brow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988), sobre el proceso histórico de sacralización de la cultura «intelectual»; Walter W. Powell y Paul DiMaggio (eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), sobre análisis organizativo; Neil Flingstein, *The Transformation of Corporate Control* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991), sobre las relaciones históricas entre las formas corporativas estadounidenses y el Estado; y Paul Corrigan y David Sayer, *The Great Arch: English State Formation as a Cultural Revolution* (Oxford: Basil Blackwell, 1985) y Roger Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), sobre la dimensión simbólica del Estado y de la formación cívica.

35. Prefacio a *Reproduction in Education, Society and Culture*, p. xxi.



8

La construcción y la destrucción del campo político checoslovaco

Gil Eyal

El 1 de enero de 1993, la federación de Checoslovaquia dejó de existir. Para la mayoría de los observadores de la época resultaba obvio que la razón de la ruptura no era el desencanto popular con la federación, sino el conflicto político entre las élites checas y eslovacas. En este capítulo, me gustaría adaptar la teoría de Pierre Bourdieu sobre el campo político, para explicar esta «paradoja de un Estado que se desintegró incluso a pesar de que la mayoría de sus ciudadanos estaban a favor de su continuidad».[1] Mi argumento, resumido, consiste en que la lucha en el campo político era una *representación teatralizada* de los conflictos de la sociedad poscomunista, conflictos que en Polonia y Hungría, por ejemplo, llevaron a la vuelta al poder de los partidos poscomunistas en 1994. Por lo tanto, la ruptura no fue ni el resultado de un sentimiento popular nacionalista, ni simplemente el poder representado por una élite cínica, sino la forma polarizada en la que los conflictos sociales y de clase se *trasladaron* al campo político desde el espacio social.

En la primera parte de este artículo, aclararé el concepto de campo político en Bourdieu, adaptándolo al análisis de la política poscomunista. La cuestión central será que este concepto nos lleva a pensar cómo las distintas oposiciones que operan en el espacio social se transponen en un conjunto de relaciones políticas capaces de reflejarlas, invertirlas, con-

densarlas o polarizarlas. En la segunda parte del artículo, analizaré la construcción del campo político poscomunista en Checoslovaquia, prestando especial atención a las negociaciones entre el régimen y la oposición en 1989. El punto más importante será ver cómo los conflictos sociales se proyectaron en el campo político de forma condensada, especialmente porque las negociaciones dotaron a una de las partes –a los disidentes– del monopolio del capital simbólico. Por consiguiente, para que el resto de las facciones pudieran convertirse en participantes legítimos en el campo político tenían que permanecer vinculados de alguna manera a los disidentes. De eso se deriva el hecho de que, en ese momento, la ruptura de Checoslovaquia no era en absoluto inevitable.

En la tercera parte de este capítulo, analizaré el proceso de polarización del campo político con la formación de una oposición muy marcada entre la configuración ideológica de derechas checa y la configuración ideológica de izquierdas eslovaca. El argumento será que ambas configuraciones se unieron teniendo en cuenta razones de estrategia electoral, así como las oposiciones existentes en el espacio de sus estrategias discursivas. Los actores políticos clave identificaron a sus enemigos *internos* (dentro de cada república) y seleccionaron las estrategias adecuadas para derrotarlos, de acuerdo con los diferentes gustos ideológicos derivados de sus posiciones en el espacio de las estrategias discursivas. Sin embargo, esto suponía un distanciamiento cada vez mayor entre ellos.

Hacia una teoría de la política poscomunista

El concepto de campo político

El concepto de «campo político» en Bourdieu intenta sintetizar y superar algunas de las ideas principales, pero también algunas falsas oposiciones, de la sociología política. En particular, pretende incorporar la idea fundamental de la sociología política, a saber, que los actores políticos representan intereses sociales y con mucha frecuencia intereses de clase que tienen su origen en la esfera económica. Al mismo tiempo, sin embargo, el concepto se inscribe en las dos calificaciones rutinarias de esta proposición: I) que las ideologías políticas no son un mero reflejo de las bases sociales de la acción política y ejercen un efecto independiente; y II) que en la era de los partidos «que lo abarcan todo», el juego políti-

co ha adquirido una autonomía relativa frente a los determinantes ideológicos o sociales, de manera que la identidad de los actores políticos puede que refleje únicamente su oposición «desnuda» en el mercado electoral.[2]

Para empezar, el concepto de *campo* se diseña para superar la polaridad entre los principios de explicación «internalistas» y «externalistas».[3] Bourdieu sugiere que pensemos las plataformas políticas como posiciones en un espacio de relaciones, es decir, que un inventario de las relaciones que entran en contacto en esta posición equivale a una descripción de la plataforma política. Bourdieu también propone que pensemos estas relaciones como relaciones de fuerza estructuradas por propiedades o capitales activos, es decir, que un resumen del peso de los diferentes tipos de capital adscritos a una determinada posición, resulta también equivalente a la descripción de la plataforma y que este resumen expresa ya lo que se solía analizar como la «autonomía» y la «heteronomía» de los actores políticos. Desde este punto de vista, resulta del todo evidente que la acción política se encuentra determinada por la oposición entre los actores políticos que existen en el mercado electoral y sólo en una menor proporción por la representación de los intereses sociales. Sin embargo, al mismo tiempo resulta también cierto que tales oposiciones no son «exclusivamente» políticas, puesto que dentro de ellas encontramos ya cifrados los efectos externos de la determinación del espacio social. Dicho con otras palabras, la proposición según la cual los actores políticos representan intereses sociales no significa necesariamente que un actor político determinado represente un interés social concreto; se trata de un caso específico de una relación mucho más general que existe entre estructuras. Es un juego de diferencias y similitudes entre intereses sociales en el espacio social que está representado por la *totalidad de la estructura de relaciones* dentro del campo político y, dado que los actores políticos tienen en cuenta esta estructura en su actuación, incluso la acción «exclusivamente» política se encuentra determinada por una relación de representación.

La otra contribución significativa de Bourdieu al análisis político consiste en la reelaboración de la relación de representación política como constitutiva, contenida, en el concepto de *poder simbólico*. El poder simbólico es la capacidad de imponer divisiones legítimas dentro de un espacio social, haciendo así que grupos o clases sean «visibles y verosímiles». La representación política no consiste en una simple relación

de delegación entre un representante y un grupo, sino un acto complejo de denominación mediante el cual lo que se representa se hace así real. De esta forma, las ideologías políticas no «reflejan» simplemente las bases sociales de la actuación política –si acaso sería más correcto lo contrario: el conflicto político es precisamente una lucha sobre la capacidad de imponer una visión legítima del espacio social y de su relación con el campo político, es decir, para convertir el capital político (el control sobre los instrumentos de la representación política) en poder simbólico (el prestigio de ser el «delegado» efectivo de un grupo social). La lucha política, que determina la capacidad de imponer representaciones, no es en sí misma autónoma, ni una lucha social disfrazada, sino una «representación teatralizada» de las luchas dirimidas en el espacio social.[4]

De este modo, un modelo heurístico del campo político lo representaría estructurado en dos oposiciones, una «externa» en el sentido de que refleja la distribución de capitales en el espacio social y la otra «interna» en el sentido de que las distinciones sociales e ideológicas se transforman en la expresión específica del campo político –lo que Karl Schmitt denominaba «la distinción amigo/enemigo»[5]– y que se convierte en una oposición entre «derecha» e «izquierda». La oposición entre «derecha» e «izquierda» debería tratarse, pues, como una dualidad espacial, de manera que pertenecer al «ala derecha» es establecer una asociación con otros que ocupan esa situación y que combaten a aquellos que se encuentran en el polo opuesto. Sin embargo, el contenido de las configuraciones ideológicas que constituyen los polos del campo político de «izquierdas» y de «derechas» viene también determinado por las oposiciones y afinidades actuales en el espacio de las estrategias discursivas que influyen en la manera en que los políticos reconocen a sus aliados y a sus adversarios.[6]

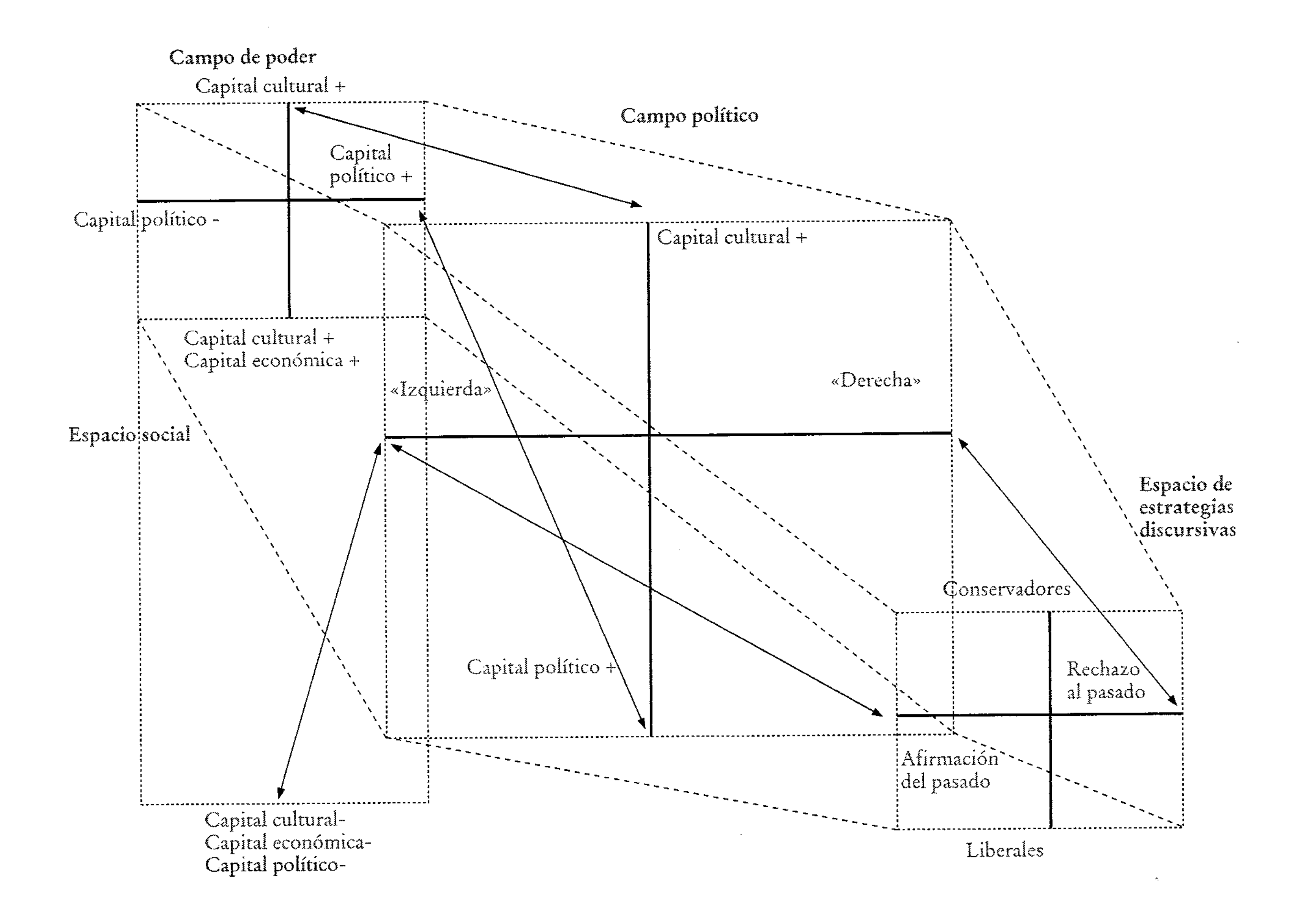
El enfoque de Bourdieu subraya la necesidad de pensar la relación entre el campo político y el espacio social como una variable. En lugar de limitarse a una hipótesis sobre la forma en que solamente actores políticos representan intereses sociales determinados, el análisis de campo formula hipótesis sobre cómo se *trasponen* las oposiciones y las similitudes entre los intereses sociales al plano de los actores políticos y sus conflictos. Utilizo aquí el término «trasposición» en el sentido geométrico, como una transformación de objetos que conservan las proporciones

mientras que cambian de tamaño o de orientación. Como resultado de las representaciones producidas e impuestas por los actores políticos, y como consecuencia del equilibrio de poder entre ellos, los antagonismos y las afinidades entre los intereses sociales, mientras que se conserven siempre dentro de la estructura del campo político, pueden representarse de manera más o menos abierta o más o menos directa. Una clasificación simplificada de semejantes trasposiciones incluiría al menos los siguientes cuatro tipos: la reflexión, la inversión, la condensación y la polarización. La *reflexión* representa la hipótesis tradicional de la sociología política, según la cual cada partido representa los intereses de un grupo o clase social dado. En el caso típico e ideal, esto querría decir que la oposición entre «izquierda» y «derecha», representaría la oposición entre las regiones superiores e inferiores del espacio social. La *inversión* significa que el campo político es una representación «al revés» de las relaciones sociales de dominación. Por ejemplo, aquellos que mantienen las posiciones dominadas en el espacio social, junto con aquellos que mantienen la posición dominada dentro de la clase dominante, constituyen el partido gobernante en el polo «izquierdo» del campo. La *condensación* implica que ciertos antagonismos sociales se ven oscurecidos al alojarse dentro de un partido. Por último, la *polarización* hace referencia en este caso al hecho de que ciertos antagonismos sociales se ven expulsados del juego político porque el campo se ha fragmentado debido a causas étnicas o regionales.

El campo político poscomunista

La figura 1 representa un diagrama que pretende esbozar el campo político poscomunista y sus interrelaciones con el espacio social y el espacio de las estrategias discursivas que resume esta lectura conceptual.

El campo político poscomunista está estructurado, en primer lugar, por la oposición entre aquellos que poseen un gran capital cultural (intelectuales, tecnócratas, profesionales) y aquellos que tienen un gran capital político (los puestos de mando de los partidos), es decir, la oposición en el campo de poder entre las diferentes facciones de la clase dominante. Cualquier teoría sobre la política poscomunista debe comenzar por las transformaciones sobrevenidas en el campo de poder anunciadas por la muerte de los regímenes comunistas. Con el final del monopolio de



Campo de poder
Capital cultural +
Capital político +
Capital político -
Capital cultural +
Capital económica +
Espacio social
Capital cultural-
Capital económica-
Capital político-
Campo político
Capital cultural +
«Izquierda»
«Derecha»
Capital político +
Espacio de estrategias discursivas
Conservadores
Rechazo al pasado
Afirmación del pasado
Liberales

poder del Partido Comunista, el valor relativo de los distintos capitales se invirtió: el capital político acumulado por los mandos se deslegitimizó y se desinstitucionalizó, mientras que el capital cultural en manos de los tecnócratas y de los intelectuales se revalorizó.[7]

Por otra parte, el campo político poscomunista se estructuró también en torno a la oposición específicamente política entre la «derecha» y la «izquierda». El contenido de la configuración ideológica que constituye la polarización queda determinado, al menos en parte, por las oposiciones en el espacio de las estrategias discursivas, en particular por el conflicto entorno a la importancia del pasado comunista. Cualquier teoría sobre la política poscomunista debe tener muy en cuenta el desarrollo de este espacio durante la etapa final del comunismo. Desde 1968 en adelante, este espacio se fue organizando cada vez más como un conjunto de respuestas alternativas al ocaso del papel social prototípico representado por los intelectuales en la sociedad soviética: el redistribuidor teleológico. Por una parte, nos encontramos con una estrategia que pretendía salvar la reivindicación teleológica para predecir y planificar renunciando a la trascendencia y a la ubicación de los intelectuales dentro de la sociedad como una de sus agencias de autorregulación inmanentes. El «comunismo reformista» consistió precisamente en esta clase de negociación. Por otra parte, hubo una estrategia que optó por un rechazo radical a la teleología, pero al mismo tiempo situaba a los intelectuales fuera de la sociedad, como si fueran sus sacerdotes trascendentes. La disidencia y la «antipolítica» fueron expresiones típicas de esta vía. Con la caída del comunismo, estas estrategias discursivas acabaron oponiéndose como la afirmación y el rechazo del pasado comunista. Los mayores beneficios simbólicos podían obtenerse no a través de reivindicaciones teleológicas sobre el futuro, sino arreglándoselas para imponer la propia interpretación del pasado. De esta forma, los disidentes denunciaron el pasado comunista en su conjunto, mientras que los comunistas reformados destacaron sus méritos, por muy limitados que fueran, e intentaron sintetizar sus logros con los modelos occidentales de democracia. En el debate sobre la política económica, esto se tradujo en la oposición entre la apelación monetarista a una transición inmediata a un «mercados sin calificativos», por una parte, y la defensa por parte de los comunistas reformistas de un gradualismo y una «economía mixta», por otra. Una oposición adicional que estructuraba las configuraciones ideológicas enfrentaba a «conservadores» y «liberales», es decir, a los que defendían la

familia, la religión, el orden y la nación, frente a los que preconizaban los derechos humanos universales.[8]

La trasposición de los intereses sociales en el campo político poscomunista adoptó diferentes formas: durante los primeros tiempos de la transformación, los intereses sociales se condensaron generalmente en movimientos de gran cobertura, como el *Foro Cívico* checo (OF) y el *Pueblo contra la Violencia* eslovaco (VPN). Mientras que, por lo general, estos movimientos excluían a los antiguos mandos comunistas, incluían comunistas reformistas y disidentes, liberales y conservadores y captaban la mayor parte de los votos entre todas las clases sociales. Sin embargo, los antagonismos sociales e ideológicos latentes, tendieron a fragmentarlos. Uno de los resultados más comunes era el surgimiento de un partido de intelectuales y de tecnócratas «de derechas» que representaba a la *intelligentsia* y a los empresarios; y un partido de mandos «de izquierdas» que representaba a los trabajadores y otros «perdedores» de la transformación económica postsoviética. Estos partidos «de izquierdas» eran típicos sucesores de los antiguos partidos comunistas, pero fueron capaces de rehacerse y de ganar las elecciones, hasta el punto de que consiguieron obtener el apoyo suplementario de los tecnócratas reformistas y de los dirigentes empresariales. Además, una de las causas de su éxito electoral, consistió en una transposición de condensación que superó (al menos durante un corto período de tiempo) la oposición entre los tecnócratas y los mandos de los partidos políticos en el campo de poder, así como la oposición entre directivos y trabajadores en el espacio social.

Para anticipar y simplificar un poco el argumento, quisiera señalar que los partidos que más éxito obtuvieron en las elecciones checoslovacas de 1992 fueron, en Eslovaquia, un partido de ejecutivos y mandos (HZDS) que representaba a los trabajadores y, en la República Checa, un partido de tecnócratas e intelectuales (ODS), que representaba a la intelectualidad y a los empresarios. De este modo, el resultado fue una trasposición *polarizada.* En términos de la formación de la configuración ideológica poscomunista, también existían distintas posibilidades dependiendo de la situación estratégica. Como veremos, si la configuración ideológica de derechas se constituyó sobre la base del rechazo al pasado al tiempo que los partidos del ala derecha permanecieron divididos entre liberales y conservadores, entonces, gracias a la lógica de la oposición bipolar, para los partidos de «izquierdas», volverse conservadores y hacer hincapié en la autoridad y en la nación se convirtió en una estrate-

gia razonable para forjar la configuración ideológica «socialnacionalista», socavando de esta forma la coalición de derechas.

Las negociaciones políticas y las elecciones de 1990

El momento inaugural del campo poscomunista en la mayoría de los países de Europa del Este llegó con las negociaciones políticas entre la oposición y el régimen. Antes de ese momento, la política se había desarrollado en dos esferas paralelas pero separadas entre sí –el partido y el *samizdat*– con apenas intercambios accidentales entre ellos. Una vez que el régimen se vio forzado a invitar a consultas abiertas a los representantes de la oposición, comenzó un proceso de unificación de la competición no sólo por el poder político, sino también, y lo que era más importante, por el poder simbólico, el prestigio de la delegación. En efecto, el partido concedió su monopolio sobre la delegación y entonces comenzó la competición sobre quiénes eran los legítimos miembros de la «oposición», ya que la pertenencia a tal categoría les confería un capital simbólico instantáneo como delegados legítimos de la «sociedad».

El hecho más importante relativo a las negociaciones en Checoslovaquia fue que fueron organizadas e impuestas al régimen por los disidentes checos. En Hungría, en comparación, las negociaciones fueron organizadas por una facción fuertemente reformista en el interior del Partido Comunista. Por consiguiente, las negociaciones en Checoslovaquia enfrentaron a una delegación de la oposición, compuesta casi exclusivamente por disidentes, en confrontación directa con la delegación del régimen, mientras que en Hungría hubo negociaciones a tres bandas entre los disidentes, la facción comunista reformista y la línea dura del Partido Comunista. Esto supuso que, a diferencia de Hungría, a los disidentes checos les resultó relativamente sencillo proclamar que ellos, y solamente ellos, eran los delegados legítimos «del pueblo». Esto también significaba, que los factores decisivos según los cuales las reputaciones políticas poscomunistas iban a establecer y/o a quebrar la República Checa eran la proximidad o la distancia a los disidentes. Por ejemplo, representantes comunistas como Marián Čalfa, que fue el encargado de dirigir las negociaciones con los disidentes, ascendieron meteóricamente al poder tras las mismas y, posteriormente, serían capaces de convertir su capital político en una fortuna económica. Otros, como Ladislav Adamec, que

no pudo encontrar una lengua común con ellos, fueron excluidos rápidamente de la escena política.[9]

Pero el monopolio de los disidentes sobre el capital simbólico y la delegación legítima fue cuestionado de varias maneras y sus representantes tuvieron que luchar de forma obstinada para preservarlo. En primer lugar, fingiendo buscar un «equilibrio» y una representación más completa de la sociedad, el gobierno insistía en invitar a la mesa redonda a todo tipo de figuras «independientes» de los partidos «satélite» o de las organizaciones de masas. Los disidentes exigieron, y finalmente se impusieron, para que los denominados «independientes» fueran parte de la delegación del régimen y no un «tercer» polo. En segundo lugar, y más importante, en el trascurso de las negociaciones, los disidentes descubrieron que un grupo de comunistas reformistas de la oposición socialista bajo el nombre de *Obroda* («Resurgimiento») estaban llevando a cabo una serie de negociaciones paralelas con el régimen. Al sospechar que se trataba de una estratagema de distracción para dividir a la oposición, los disidentes reaccionaron de forma airada rehusando incluir a los miembros de *Obroda* en el nuevo «gobierno de reconciliación nacional». Exasperados, declararon que quizá merecía la pena rehabilitar a los reformistas comunistas, pero que eran totalmente incapaces de asumir puestos clave en la coyuntura actual, ya que «estaban dentro» y eran «símbolos de 1968». En otras palabras, para mantener su monopolio sobre el capital simbólico político, los disidentes desarrollaron una estrategia discursiva que implicaba un completo rechazo al pasado comunista de tal forma que cualquiera que hubiera estado asociado con ellos, incluso como reformador o crítico, era inmediatamente sospechoso, sin darse cuenta de que este argumento muy pronto se les volvería en contra. Finalmente, y mucho más importante, durante las negociaciones, a los disidentes se les recordaba una y otra vez que su grupo estaba compuesto en su mayoría por checos y que a los eslovacos se les debía conceder la paridad en la delegación de la oposición y en el gobierno. Los disidentes encontraron un verdadero aliado en los pocos disidentes eslovacos que pertenecían al movimiento opositor eslovaco, el VPN, que se incorporó a las negociaciones, pero se sentían incómodos debido a que estos disidentes eslovacos estaban más próximos al punto de vista de los comunistas reformistas. Los disidentes eslovacos insistían en que Valtr Komárek, un economista checo perteneciente a los comunistas reformados procedente de *Obroda*, se uniera a las negociaciones, lo que hizo du-

rante la octava y novena rondas. Tenían interés en subir a bordo a *Obroda*, porque sabían que los miembros de este grupo, especialmente Alexander Dubček, eran mucho más populares en Eslovaquia que ellos mismos y sin su ayuda resultaría imposible proclamar de forma convincente que representaban a la «nación».[10]

En resumen, los disidentes no eran los únicos que podían reivindicar que representaban a la «sociedad». Los comunistas reformistas eslovacos formularon una afirmación alternativa. Esto explica por qué los disidentes decidieron aliarse con un grupo de economistas monetaristas desprovistos de cualquier credencial de oposición. Desde las primeras reuniones, los disidentes invitaron a Václav Klaus, el dirigente de este grupo de economistas, a participar en la delegación de oposición. Necesitaban este tipo de expertos que no podían ni debían convertirse en aliados de los comunistas reformistas y que no eran una amenaza para su control del poder simbólico. Si no eran invitados por los disidentes, los economistas monetaristas no podrían proclamar que pertenecían a la «oposición». De hecho, durante el período final del comunismo, estuvieron principalmente en el «exilio interior», retirándose a la esfera privada de los amigos y la familia, sin enfrentarse al régimen ni colaborar con él. El hecho de que fueran invitados a unirse a la mesa de negociaciones por los disidentes, les permitió «tomar prestado» el capital simbólico mínimo exigido para formar parte de la élite poscomunista. Sin embargo, estos dos grupos al menos tenían una cosa en común: la opción de convertirse en un economista monetarista igualó la opción de ser un disidente en la medida en que definió un *papel antiteleológico y pastoral para los intelectuales*, y se oponía a la versión de la teleología limitada y de la imbricación propuesta por los comunistas reformistas. Por consiguiente, la alianza entre disidentes y economistas monetaristas no se basaba únicamente en necesidades estratégicas, sino que también estaba enraizada en el hecho de ocupar una posición similar en el espacio de las estrategias discursivas.[11]

La celosa protección de su estatus de «oposición» durante las negociaciones garantizó a los disidentes que pudieran entrar en el nuevo período poscomunista como detentadores del poder simbólico, de poder representar a la «sociedad» como sus legítimos delegados. Este poder se convirtió inmediatamente en una posición dominante en el nuevo campo político poscomunista, al menos en la parte checa del país. El disidente más importante, Václav Havel, pronto fue elegido presidente. En

las primeras elecciones de la era poscomunista, en junio de 1990, el OF obtuvo la mayoría absoluta en la Asamblea Nacional checa y, aliado con el VPN, disfrutó también de mayoría absoluta en la asamblea federal. Las otras fuerzas políticas importantes fueron los comunistas (KSČS) y los cristiano-demócratas (KDU en la República Checa y KDH en Eslovaquia). Sin embargo, la situación en Eslovaquia era mucho más complicada. El VPN no ganó con una mayoría suficiente en la Asamblea Nacional eslovaca y se vio forzado a acercarse al KDH como socio de coalición. Además, el Partido nacional Eslovaco (SNS) y los comunistas formaron una oposición importante en la Asamblea Nacional de Eslovaquia.[12]

Más allá de solidificar los resultados de las negociaciones y de situar a los representantes del OF y del VPN en el timón, las elecciones de 1990 fueron también importantes porque *no* crearon un campo político polarizado. Cualquier argumento a favor de que el desmembramiento de Checoslovaquia era inevitable, debe confrontarse con este hecho. Las elecciones de 1990 no traspusieron los intereses sociales de forma *polarizada* en el campo político checoslovaco, sino de una forma *condensada*. Las líneas de división entre las élites compitieron a la hora de imponer la representación legítima de los intereses sociales aprobados *dentro de* los partidos en lugar de entre ellos. En el lado checo, el OF incorporó disidentes, monetaristas y comunistas reformistas de *Obroda*. A su vez, el VPN, incorporó disidentes, tecnócratas, comunistas reformistas y nacionalistas. Además, las elecciones de 1990 no crearon un campo político bipolar, sino la misma constelación triangular que había prevalecido a lo largo de la mayor parte de la historia de Checoslovaquia, compuesta por una élite dominante checa, una élite eslovaca procheca o profederalista (VPN) y una élite eslovaca anticheca (SNS).[13]

La formación de la configuración ideológica de «derecha» e «izquierda»

¿Cómo llegó a dualizarse el campo político checoslovaco? ¿Cómo pudo ser que, en torno a 1992, en lugar de un campo tripolar «condensado», los votantes checos y eslovacos se encontraran con la opción entre la configuración ideológica del ala derecha checa y la del ala izquierda eslovaca? Me propongo demostrar que el proceso que genera las dos plataformas

estuvo determinado tanto por consideraciones de estrategia electoral, como por la oposición entre estrategias discursivas, en particular por el conflicto sobre el significado del pasado. Los dos actores políticos clave identificaron a sus enemigos *internos* y seleccionaron las estrategias adecuadas para derrotarles según sus gustos ideológicos derivados de sus posiciones en el espacio de las estrategias discursivas. Esto significa, sin embargo, que fueron distanciándose cada vez más el uno del otro.

La estrategia política de la derecha en la República Checa

A finales de la década de 1990, Václav Klaus se estaba convirtiendo en el político más importante de la República Checa. En enero de 1990, fue nombrado ministro federal de finanzas. En octubre de 1990 fue elegido presidente del OF y su programa de reformas económicas fue aprobado por el parlamento. El 23 de febrero, el OF se dividió y la mayor parte de sus delegados parlamentarios se marcharon con Klaus para formar el Partido Cívico Democrático (ODS), al que se le vaticinaba en todos los círculos su victoria en las elecciones de 1992.[14] La estrategia política que subyace a la meteórica carrera de Klaus consistía en distinguirse de los comunistas reformistas *y* de los disidentes y dirigirse a los intereses del grupo mucho mayor de individuos que no eran de ninguno de ambos grupos. La principal estratagema retórica era relegar al pasado tanto a los disidentes como a los comunistas reformistas, como «hombres del 68». En manos de Klaus, el rechazo del pasado comunista se convertía en una espada de doble filo que se volvía en contra de los disidentes que lo habían inventado.

El conflicto principal entre Klaus y los comunistas reformistas se centraba en la política económica, en concreto en el ritmo de las reformas económicas y en la naturaleza de la privatización. El centro de la propuesta de reforma económica de Klaus consistía en una «explosión mínima» de liberalización de la noche a la mañana, mientras, por otra parte, mantenía el control de los salarios, una política monetaria y fiscal estricta y una combinación de métodos de privatización, como indemnizaciones, subastas y vales de privatización. La lógica que guiaba estos pasos era antiteleológica: la tarea más urgente era privar al Estado de su papel como centro planificador y sustituirlo por los mercados «libres». Por muy débiles que éstos pudieran ser al principio, al menos permitirí-

an a los dirigentes económicos convertirse en pastores en lugar de planificadores. Por otra parte, los comunistas reformistas sostenían que el primer paso debería ser una reforma estructural que dividiera las grandes empresas estatales y creara unidades más pequeñas y más eficientes, capaces de competir en el mercado. Su lógica estaba más en consonancia con un papel teleológico limitado, ya que los dirigentes económicos tendrían que planificar esta reestructuración de las empresas y regular la introducción de la economía de mercado. Si el mercado se introducía de la noche a la mañana, pronosticaban que «[se destruirían] al menos un tercio de todas las empresas (...) y se produciría un caos económico». También criticaron las distintas medidas privatizadoras sugeridas por Klaus y abogaban por alguna forma de propiedad mixta de empleados y directivos.[15] En septiembre de 1990, desafiaron a Klaus al presentar a la Asamblea Federal un programa de reformas económicas alternativo. Klaus respondió expulsándolos del OF, afirmando que incluso si hubieran tenido buenas intenciones, estaban fomentando una pendiente tan resbaladiza que podría llevar al país de vuelta al comunismo: «La idea de crear primero competición, mejorar la producción y la competencia de nuestra economía y sólo entonces liberalizar los precios y la tasa de cambio es una ficción y nos llevaría directamente de vuelta a la planificación centralizada».[16] Del mismo modo, la propuesta de privatizar por medio de la propiedad de los empleados resultaba irracional, a menos que uno suscribiera «la doctrina socialista según la cual la empresa pertenece a los que trabajan en ella».[17]

En efecto, los monetaristas representaban la diferencia entre ellos y los comunistas reformistas no sólo como dos propuestas alternativas con respecto a la transformación económica, sino como una profunda falla que separaba el pasado y el presente: «Existen dos grupos principales. El primero está formado por los antiguos economistas reformistas de la década de 1960 que (...) fundamentalmente vuelven a recuperar las ideas que tuvieron que abandonar después de 1968. El segundo grupo lo compone más o menos la generación a la que pertenecemos Klaus y yo. Pertenecemos (...) a los economistas liberales que nunca quisieron reformar el socialismo. Siempre hemos insistido en que el socialismo no podía reformarse, que lo único que cabía intentar era (...) transformarlo en un sistema completamente distinto».[18] Como con el ataque de los disidentes a los «hombres del 68» durante las negociaciones, los monetaristas consideraron cualquier intento de regular la economía de mercado

como sinónimo de restaurar el comunismo. No existe diferencia, declaraban, entre un comunista reformista y un comunista «sin adjetivos»: «Los hombres de la perestroika parecían jugar con nosotros en el pasado cuando todos criticábamos las irracionalidades del antiguo sistema, pero cuando empezábamos a construir el nuevo sistema, se convertían en los principales opositores a nuestro enfoque. Nuestros rivales no querían un verdadero mercado, querían utilizar el mercado como un instrumento en sus manos omnipotentes (...). Sencillamente, querían una planificación centralizada».[19]

Con el capital simbólico que había tomado prestado a los disidentes, Klaus consiguió derrotar a sus enemigos en el parlamento y aprobar la propuesta de reformas. La siguiente batalla surgió casi inmediatamente con la Ley de Indemnizaciones. Los comunistas reformistas proclamaron que la legislación propuesta era irracional desde el punto de vista económico porque devolvía los negocios a manos de los propietarios que eran incapaces de dirigirlos. Consideraban también que la legislación enviaba un mensaje dudoso: la propiedad se restituía si se había confiscado después de 1948, pero no si había sido arrebatada antes de esa fecha, lo que significaba que cualquier cosa que los comunistas habían nacionalizado había que devolverla, pero no las propiedades judías confiscadas por los nazis, ni las propiedades de los sudetes alemanes embargadas después de su expulsión, ni la propiedad confiscada por el gobierno de Beneš (que llevó a cabo un gran impulso nacionalizador durante 1946-1947). Estos se borraban simbólicamente. Los comunistas reformistas encontraron un aliado en el *lobby* agrícola de Eslovaquia, que se opuso de manera vehemente a la restitución de las pequeñas propiedades agrícolas y a la ruptura de las grandes cooperativas agrícolas. Juntos, los dos grupos bloquearon en la asamblea federal la Ley de Indemnizaciones. Como reacción, Klaus disolvió inmediatamente el OF. Los comunistas reformistas se unieron a los socialdemócratas (ČSSD) mientras que la mayor parte de los delegados del OF se unieron a Klaus para crear el ODS.[20]

La otra lucha que tuvo que librar Klaus en su camino al poder fue contra los disidentes. El enfrentamiento principal no era sobre la política económica, sino sobre el estilo de liderazgo político, detrás del cual subyacía el problema del capital simbólico. Los intentos de Klaus por convertir el OF en un partido político e imponer disciplina de partido a sus miembros encontraron mucha resistencia por parte de los disidentes, en particular por los del «partido del presidente» (es decir, por el círculo

de los amigos y asesores más próximos a Havel), que preferían el formato de un movimiento de masas y no sólo porque detestaran la disciplina, sino también porque este formato les resultaba más conveniente para dominar el capital simbólico. Klaus percibió correctamente que este modelo constituía un límite a su autoridad: «En la época de la puesta en práctica de la reforma económica (...) el problema fundamental era el de la unidad y la disciplina en el OF y su capacidad para aceptar la decisión del gobierno».[21] Cuando Klaus fue elegido presidente del OF e intentó imponer disciplina de partido, el partido del presidente de la nación formó un club parlamentario «liberal» dentro del OF y votó contra la expulsión de los comunistas reformistas. Supieron que ellos serían los próximos a los que pondrían de patitas en la calle. Incluso en febrero de 1991, cuando el OF de hecho se dividió, todavía intentaban mantener la autoridad moral suplicando por mantener el OF mediante una alianza formal entre sus distintos disidentes, con Havel como su líder nominal, es decir, el disidente más conocido con el mayor capital simbólico. Klaus, por supuesto, lo rechazó.

Como hemos visto más arriba, en esta lucha contra los comunistas reformistas, Klaus se benefició de su asociación con los disidentes, quienes dotaron su estrategia del capital simbólico necesario para interpretar y condenar el pasado. Pero esto significaba también que Klaus dependía de los disidentes y que si se enfrentaba a ellos recibiría el mismo tratamiento que había dispensado a los comunistas reformistas. De hecho, algunos disidentes comenzaron a suponer que: «un análisis crítico de nuestro desarrollo político desde 1989, demuestra que no sólo los antiguos disidentes estaban entre los más activos políticamente (...) sino también gente que (...) quería de esta forma cubrir su colaboración comprometida con el anterior régimen».[22]

Puesto que los conflictos contra los disidentes y contra los comunistas reformistas coincidieron en el tiempo, el problema para Klaus consistía en utilizar en un conflicto un arma que se volvía continuamente en contra suyo en el otro. La solución pasaba por dividir a la comunidad de disidentes utilizando la división que empezaba a surgir entre liberales y conservadores. De este modo, la lucha parecía un debate, no ya sobre el significado del pasado, sino más bien sobre la forma de tratar los pecados del pasado, es decir, si había que hacer hincapié en la confesión o en el castigo. Los disidentes liberales subrayaron el tema de la culpa universal, es decir, la noción por la cual bajo el comunismo toda la pobla-

ción (aparte de unos cuantos virtuosos, los disidentes) habían colaborado con el régimen y que, por lo tanto, todo el mundo era cómplice de los crímenes del comunismo. Al mismo tiempo, también recalcaron el poder purificador de la confesión. En cierto sentido, se esforzaron por convertirse en los pastores de toda la nación checa y por ello mantenían una postura firmemente «antipolítica» en el campo político: involucrarse en la política sin mancharse por semejante compromiso, gastar capital simbólico y sin embargo acumular más. Klaus y los disidentes conservadores, por otra parte, lucharon por lo que iba a ser conocido como purificación (*lustrace*). Intentaron aprobar las leyes que exigirían cribar la carrera en el pasado de cualquier individuo que quisiera acceder a un cargo parlamentario o a cualquier alto cargo de la administración, el ejército, los servicios de información, el cuerpo de policía, los medios de comunicación públicos, las empresas estatales, los ferrocarriles, los bancos, las universidades y la carrera judicial. A cualquiera que hubiera sido en el pasado miembro de la policía secreta (ŠTB) o confidente, cualquier cargo en el partido a partir del nivel de distrito, miembros de la milicia popular o de los comités de actuación del frente nacional, sería inhabilitado para ingresar en cualquiera de estos puestos durante un período de cinco años. Rechazaban explícitamente la tesis de la culpa colectiva y la volvían en contra de los que la habían acuñado: «No fuimos "nosotros" que hicimos esto. Ninguno de "nosotros" nunca hubiera tenido semejante audacia, porque no conocemos este tipo de ambición. Detrás de cada intento arrogante de crear instituciones sociales completamente nuevas, allí acecha la violencia cerebral y en ocasiones física de un puñado de intelectuales vanidosos».[23] De este modo, la purificación significaba que los culpables específicos sustituirían a la culpa universal; la criba sustituiría la confesión voluntaria; y el castigo en forma de un período establecido de incomunicación sustituiría la absolución garantizada previamente por el confesor. Asimismo, el proceso de purificación implicaba que el poder de condenar y de absolver sería usurpado a los disidentes, por lo que cualquiera que controlara los mecanismos de la criba podría volverlos contra ellos. La purificación constituyó un arma muy poderosa no sólo contra los comunistas reformistas, sino también contra los disidentes, ya que sus nombres aparecían constantemente mencionados en los archivos del ŠTB como candidatos a ser reclutados como confidentes y los disidentes no tenían otra cosa que su palabra para contestar a las acusaciones de colaboracionistas.

Aunque la ley de purificación no fue aprobada por el parlamento hasta octubre de 1991, la usurpación del papel de los disidentes liberales había empezado mucho antes, como parte de la estrategia de Klaus para purgar el OF. Ya en octubre de 1990, se exigió a los miembros del OF que firmaran una declaración mediante la cual reconocían que nunca habían colaborado con el ŠTB. Esto constituyó un instrumento de criba muy útil ya que, al carecer aparentemente de ambigüedad, podía servir para realizar acusaciones posteriores contra los disidentes (sobre todo acusándoles de haber «mentido» en su respuesta a la criba). El 2 de marzo de 1991, se produjo un episodio mucho más dramático cuando, en una sesión de la Asamblea Federal televisada a todo el país, un comité parlamentario de investigación mencionó a diez miembros del parlamento como confidentes de la anterior policía secreta (así como a 50 altos funcionarios y 10 funcionarios de la cancillería presidencial, un baluarte de los disidentes liberales). Entre ellos estaba Jan Kavan, un destacado exiliado que había servido como enlace clave entre los disidentes y Occidente. El ataque a Kavan, que era conocido por sus simpatías hacia la socialdemocracia, y cuyo padre fue un líder comunista ejecutado en la década de 1950, se dirigía al «vínculo más débil» de los disidentes liberales. La mayoría de ellos procedían de la nueva izquierda; fueron muy activos en la Primavera de Praga, incluso eran hijos de comunistas prominentes, de hecho, la mayoría eran miembros del Partido Comunista hasta que fueron expulsados. Además de ser identificados como colaboradores en los archivos del ŠTB, resultaban vulnerables al ser vistos (desde la perspectiva que ellos mismos habían contribuido a establecer) como reliquias del pasado, como «hombres del 68» fuera de conexión con los tiempos, manchados por sus contactos previos con el comunismo. No sólo ya no era posible distinguir a un comunista reformista de un comunista «sin apelativos», sino que un disidente liberal no podía ya distinguirse de sus antiguos enemigos. Muchos fueron forzados a dimitir bajo la presión pública y, aunque pusieron pleitos por difamación contra sus acusadores, los tribunales tardaron mucho tiempo en resolverlos (Kavan ganó su juicio en 1996).[24]

La lucha por la purificación desmembró a la comunidad de disidentes, disminuyendo notablemente la eficacia política de sus miembros, ya que su llamamiento a un liderazgo pastoral se había hecho sospechoso, se había manchado tanto por el comunismo latente en la parte liberal como por la politización del uso de su autoridad en lo que respectaba a

la parte conservadora. Los disidentes conservadores que habían contribuido a introducir la campaña de purificación, no pudieron seguir reclamando una autoridad «antipolítica». Su monopolio sobre el capital simbólico había desaparecido. Una vez disuelto el OF, formaron dos partidos más pequeños –la Alianza Cívico Democrática (ODA) y la Unión Cristiano Demócrata (KDU)– que se convirtieron en aliados cautivos del más fuerte ODS. El hecho de que la división de la comunidad disidente había debilitado también notablemente a la facción liberal no se hizo evidente de forma inmediata. Durante los primeros meses de 1991, las encuestas mostraban que el partido escindido, el Movimiento Cívico (OH), iba empatado con el ODS. Pero entonces surgió el debate sobre la purificación. El 27 de junio, el OH presentó la ley que excluiría del servicio público a cualquier individuo que hubiera violado los «derechos humanos» durante el comunismo. Esta versión «más suave» de la purificación fue expresada en el sentido de la culpa universal típica de los disidentes, ya que la violación de los derechos humanos no identificaba necesariamente a los «comunistas» como los culpables. El proyecto de ley fue rechazado en el parlamento, pero la ley de purificación presentada por los disidentes conservadores fue posteriormente aprobada el 4 de octubre facilitando la identificación de los disidentes liberales como aquellos que tenían algo que ocultar o, al menos, como un grupo demasiado «blando» o «ingenuo». Las encuestas empezaron a mostrar un enorme descenso en el apoyo al OH seguido rápidamente de deserciones hacia el ODS. A pesar del peligro de no contar con votos suficientes para poder tener representación parlamentaria, el OH declinó las ofertas de formar una coalición con los socialdemócratas, temiendo que esta iniciativa pudiera consolidar su imagen con antiguos comunistas. Como consecuencia de ello, en las elecciones de junio de 1992, el OH fue eliminado del mapa político y sus miembros se vieron forzados a unirse a los socialdemócratas a los que antes habían despreciado.25

En otro estudio he descrito con considerable detalle la configuración ideológica de derechas en la República Checa.[26] Ahora resumiré brevemente sus principales elementos: estaba compuesta por el proceso de purificación y las políticas económicas de la «explosión mínima», es decir, una rápida liberalización, restricciones salariales, bonos de privatización e indemnizaciones. El mensaje habitual de todas estas políticas era que los checos y los eslovacos necesitaban sacrificarse, no sólo en aras del futuro, sino también para *purificarse ellos mismos de las influencias corrup-*

tas del pasado comunista. La pérdida del 10,6% de los empleos durante el primer año de transformación debido a la rápida liberalización se justificó como un «ritual de limpieza» de la sociedad que servía para «transformar los corazones y las mentes» enviando un mensaje inequívoco de *condena* del pasado. La estricta política de contención salarial se justificó como una especie de *penalización* que tenían que pagar los trabajadores por su complicidad pasada con el comunismo. Los bonos de privatización y las indemnizaciones se justificaban como la «corrección de las injusticias del comunismo en el pasado» y, por la misma razón, como una contribución a los «cambios psicológicos experimentados por el pueblo». El significado original del término «purificación» adoptado de la palabra latina *lustrare*, era «purificar mediante el sacrificio, purgar», aludiendo a la costumbre romana de sacrificar un chivo expiatorio para aplacar a los dioses y limpiar los pecados de la sociedad. En realidad, se iba a justificar haciendo referencia a la idea de que era fundamental enfrentarse al pasado y condenarlo en aras de la seguridad y la normalidad de la sociedad en el presente.[27]

El principal argumento de este apartado ha sido que la estrategia política de la derecha en el República Checa se forjó con un acervo ideológico centrado en el imperativo simbólico de rechazar y condenar el pasado. A pesar de los conflictos entre los economistas monetaristas y los disidentes liberales y conservadores, todos ellos se unieron en el idioma común de la condena del pasado porque compartían un enemigo común en los comunistas reformistas (a saber, el antagonismo entre el capital cultural y político en el campo del poder) y se unieron en los rituales de la purificación porque compartían una posición privilegiada en la sociedad poscomunista (a saber, el conflicto entre las regiones superiores e inferiores del espacio social). Juntos, justificaron esta situación de privilegio como un liderazgo pastoral en la necesidad de extirpar a una nación de pecadores su condición de esclavitud interna y dirigirlos, a través del sacrificio, a la tierra prometida de la «sociedad civil».

La estrategia política de la izquierda en Eslovaquia

El advenimiento al poder de Vladimír Meciar en Eslovaquia fue todavía más meteórico que el de Klaus en la parte checa. Después de la mesa de negociaciones, a finales de 1989, fue nombrado ministro del Interior de

Eslovaquia por recomendación de Dubček. Al mismo tiempo se afilió al VPN y rápidamente se convirtió en su candidato a primer ministro, un puesto que asumió después de que el VPN ganara las elecciones de 1990. Meciar se enfrentó continuamente con su socios de coalición y con la dirección del VPN. Durante el congreso de esta formación política, en 23 de febrero de 1991, intentó asumir el liderazgo de este partido, pero fracasó. Como resultado de este intento, se separó del VPN el 5 de marzo de 1991 y creó el «Movimiento para una Eslovaquia Democrática» (HZDS), apoyado por Dubček y por 32 de los 58 representantes parlamentarios del VPN. A continuación, el 23 de abril, la dirección del VPN consiguió destituir a Meciar de su cargo de primer ministro y sustituirlo por el líder del KDH, Ján Čarnogursky. Muchos observadores consideraron en aquel momento que se trataba de un acto de suicidio político del VPN. Meciar era ya popular en Eslovaquia, pero tras su destitución se convirtió con mucho en el político eslovaco mejor valorado (con un apoyo del 89% de la población eslovaca según las encuestas), debido en parte a que su caída fue percibida como una maniobra de los políticos checos.[28]

La estrategia política que llevó a Meciar al poder implicaba seguir un curso intermedio entre los intelectuales nacionalistas eslovacos concentrados en el Partido Nacional Eslovaco (SNS) y en el *Matica Slovenska* (la sociedad cultural eslovaca cuyos orígenes se remontaban al siglo XIX), por una parte, y a los disidentes liberales pertenecientes en su mayor parte al VPN, por otra. En otras palabras, fue capaz de situarse entre las dos instancias tradicionales abiertas a los políticos eslovacos, es decir, entre la facción rebelde que pretendía separarse del Estado unificado y los leales apoyados por el *establishment* de Praga. Además, me atrevería a decir que fue capaz de identificar correctamente estas dos aguas y navegar por ellas porque su *habitus* político se había formado en el crisol del comunismo reformista. Por consiguiente, creó un bloque ideológico «de izquierdas» que era exactamente opuesto al bloque ideológico checo «de derechas»: afirmación del pasado, reformas económicas graduales, rechazo al sacrificio, etcétera. Como buen actor político astuto, confiando en su instinto, Meciar navegó continuamente entre estas dos aguas, a pesar de los obstáculos que se encontró en su curso, ya que este instinto se forjó en el entorno del comunismo reformista. Este último punto es muy importante en tanto en cuanto Meciar era descrito por los comentaristas políticos como un actor político cínico, dispuesto a ven-

der sus principios y cambiar de chaqueta en cualquier momento según los vientos que soplaran en la opinión pública.[29]

El conflicto más importante entre Meciar y los nacionalistas se produjo por la «ley sobre la lengua» que se debatió en el parlamento eslovaco durante octubre de 1990. Más que otra cosa, se trataba de un conflicto sobre la autoridad para representar a la nación eslovaca. En realidad no se trataba simplemente de un problema de derechos de una lengua minoritaria, sino del intento por parte de los intelectuales nacionalistas de concentrar en sus manos el capital simbólico de la delegación legítima. La ley sobre la lengua fue un acto simbólico que declaraba el eslovaco lengua oficial de la República Eslovaca y declaraba obligatorio su uso en los documentos oficiales, señalizaciones viarias, colegios, etcétera. Con ella, Meciar y el VPN intentaban presentarse como delegados de la nación eslovaca. Sin embargo, fueron eclipsados por los parlamentarios del SNS, que presentaron una propuesta alternativa que habría eliminado los derechos lingüísticos de la minoría húngara. Fuera del Parlamento, esta propuesta alternativa fue defendida por el presidente de *Matica Slovenska*, Jozef Markuš, junto con el SNS, quienes extendieron el conflicto por la ley de la lengua a una lucha por los derechos territoriales de la nación eslovaca frente al irredentismo húngaro. *Matica Slovenska* convocó grandes manifestaciones y una espectacular huelga de hambre frente al parlamento en protesta por el fracaso del gobierno a la hora de defender a la nación eslovaca. Markuš tenía una agenda muy ambiciosa para *Matica Slovenska*, a quien él había imaginado dirigiendo la lucha por la independencia de Eslovaquia, posibilitando de este modo quizá su salto a la autoridad política del nuevo Estado. Meciar podría haber derrotado fácilmente esta oposición parlamentaria, pero las actividades al margen de la asamblea representaban un desafío directo a su autoridad. Su primera reacción fue dejarse llevar por el pánico: amenazó con detener a los miembros del SNS y perdió los nervios en un debate televisado con Markuš.[30]

Inmediatamente después del debate sobre la lengua, se produjo un segundo acontecimiento que influyó en la estrategia de Meciar. Se trataba de las elecciones locales del 23 de noviembre, en las que el VPN cedió el primer puesto al KDH, que obtuvo casi el 27% del voto popular. Sorprendentemente, el SNS también tuvo unos resultados muy malos. Por otra parte, el KDH, como socio de coalición más joven, encontró el espacio abierto para navegar entre esas mismas dos aguas. En primer lugar,

arremetió contra la lealtad del VPN hacia los checos, pero al mismo tiempo evitó la retórica incendiaria del SNS. Sencillamente, se presentó como un partido más duro y capaz de arrancar una mejor negociación a los checos.[31] Parece muy probable que las consideraciones de estrategia electoral llevaran a Meciar a empezar a desarrollar un rumbo intermedio para poder competir con el KDH. Como he comentado más arriba, el diseño de una estrategia política siempre se hace en respuesta a una situación estratégica. Sin embargo, la otra cara de la moneda es que esta respuesta se encuentra siempre limitada, así como posibilitada, por la posición que tenga el actor en el campo político y por la trayectoria en la que se haya embarcado. Meciar no podía volverse un nacionalista del tipo del SNS de la noche a la mañana, porque era un comunista reformista. Su estrategia de término medio estaba limitada y posibilitada por el discurso prevalente entre los comunistas reformistas sobre la «auténtica federación» como un objetivo incumplido de las reformas de 1968. Como explicó en su discurso en la Asamblea Nacional eslovaca del 27 de agosto de 1990, él consideraba extremistas tanto a los abogados del Estado unitario como a los separatistas. Por otra parte, precisamente el hecho de que fuera un comunista reformista, su estrategia de término medio se mostraría mucho más eficaz que la del KDH a la hora de marginar a los nacionalistas. La crítica a la federación desde el partido católico (KDH), dirigida por el hijo de un nacionalista eslovaco precomunista (Čarnogursky), se aproximaba mucho a la posición que reivindicaba el Estado fascista eslovaco durante la Segunda Guerra Mundial capaz de ocupar el centro de la política eslovaca. Meciar, por otra parte, podía hacer la crítica del comunismo reformista al «centralismo» para colocarse al mismo tiempo y de inmediato como el campeón de la autonomía eslovaca (para eclipsar a los nacionalistas) y como un demócrata resistiendo los hábitos totalitarios de los burócratas comunistas (para eclipsar a los disidentes): «si somos acusados de querer romper la federación, replicaremos diciendo que lo que queremos romper es el centralismo, el sistema burocrático y administrativo (...) Se nos acusa de romper el Estado, pero el fin del centralismo sólo significa el comienzo de la integración real, integración [que] comprendemos como la forma natural de unir los intereses económicos, políticos, culturales, científicos y de otras áreas».[32]

Esta estrategia fue capaz de captar el centro de la política eslovaca. En lugar de hacer competir estrategias políticas y discursivas, recurrió a la afirmación explícita del pasado comunista, como en el ideal de la «autén-

tica federación» de 1968. El rechazo entre los disidentes al pasado comunista, articulado por el ala liberal de VPN, fue parejo a un rechazo similar entre la facción extremista del SNS, aunque por una razón distinta, a saber, la nostalgia reaccionaria por el Estado fascista eslovaco. Meciar y su círculo de comunistas reformistas, por el contrario, articularon una postura que fue mucho más palpable para el público eslovaco y les permitió presentarse a sí mismos como centristas, mediante la afirmación de esa parte del pasado en donde convergen el comunismo reformista y la búsqueda de la autonomía eslovaca. Esta estrategia se puso de manifiesto, de forma dramática, cuando Meciar asistió al funeral de Gustav Húsak en 1992. Húsak era denigrado por los checos porque fue puesto en el poder tras la invasión soviética y presidió la represión de la Primavera de Praga. Su talla en Eslovaquia, por otra parte, era mucho más ambigua. Antes de 1969, era el mayor campeón del nacionalismo eslovaco dentro del Partido Comunista Eslovaco y fue detenido en la década de 1950 como un «burgués nacionalista». Además, la única política de la Primavera de Praga que no abolió fue la federalización de Checoslovaquia, una exigencia desde hacía mucho tiempo por parte de Eslovaquia. De este modo, mientras los líderes del VPN y del KDH estaban visiblemente ausentes en su funeral, la presencia de Meciar lo convirtió en un momento de gran carga simbólica, un ritual político que traspasaba las líneas del conflicto político en Eslovaquia en el plano de la memoria histórica y un conflicto sobre el significado del pasado. Con su aparición en el acto, Meciar afirmaba que el pasado comunista no tenía que borrarse o purificarse; por el contrario, su recuerdo formaba parte de la tarea colectiva de «re-imaginar» a la nación.[33]

Pero esto significaba que el choque entre Meciar y los liberales era inevitable. El problema aquí era la verdadera relación con el pasado comunista. A partir de ahora los conflictos entre Meciar y los liberales tuvieron lugar en los dos rituales de purificación más visibles de la derecha: la política económica y la purificación. Meciar demostró estar mucho más en consonancia con los intereses de los dirigentes eslovacos. La mayor parte de los cargos económicos de su gabinete estaban en manos de otros comunistas reformistas que creían con Meciar que el ritmo de las reformas debería ralentizarse y que se sentían poco cómodos con las políticas de indemnización y de bonos de privatización. Los liberales del VPN, por su parte, acusaron a Meciar de paralizar las reformas. En el debate que tuvo lugar posteriormente, quedó claro que Meciar y su círcu-

lo de comunistas reformistas no cejarían en su empeño de la misma forma que lo habían hecho sus colegas checos cuando tuvieron a su disposición una estrategia política mucho más ventajosa. Meciar contraatacó y echó la culpa de la situación de la economía eslovaca al «centralismo de Praga». La solución al problema de la transformación económica, afirmó, no tenía que buscarse en los principios universales (es decir, monetaristas) que se podían aplicar en cualquier parte; ¡eso era pensamiento comunista! En realidad, el gobierno federal dejaba que cada república se ajustara de forma flexible según sus propias necesidades. Paralelamente, si la política de indemnizaciones tenía que ser genuinamente correctora, no podía dictarse desde la cumbre del gobierno federal, ya que la propiedad involucrada era «propiedad nacional», debería devolverse primero a la nación eslovaca. «No existe la nación federal –afirmó Meciar–, sólo Eslovaquia y las naciones checas».[34]

De este modo, en respuesta al ataque liberal, Meciar activó la noción de «federación auténtica» y la convirtió en el centro de su estrategia política. Una federación auténtica daba completa autonomía a los gobiernos republicanos y no era más que un acomodo contractual entre ellos. En esto, sostenía, consistió el intento original de federación de 1968 subvertido por los soviéticos con la resistencia decidida de los políticos checos. Meciar no sólo era capaz así de obtener el apoyo de los dirigentes eslovacos; también podía conseguir desafilar la hoja de las armas simbólicas de la derecha. Todas las relaciones simbólicas cuidadosamente cultivadas por los disidentes y los economistas monetaristas, fueron *invertidas* por la noción de «federación auténtica». Mientras que Klaus y su círculo eran partidarios de denominar a sus oponentes como «comunistas reformistas», sugiriendo que no había diferencia alguna con los comunistas «sin calificativos», la doctrina de la «federación auténtica» implicaba que los verdaderos comunistas de corazón eran los monetaristas, ya que su preferencia por el centralismo subvertía la federación exactamente como durante el comunismo. Mientras que los rituales de purificación practicados por la derecha checa implicaban que cualquiera que no estuviera dispuesto a castigar todo el pasado comunista era un impuro falto de compromiso, con la transformación económica, la noción de «federación auténtica» entrañaba que la verdadera transformación sólo podía pasar por el ideal abandonado de 1968.[35]

El modelo de una «federación auténtica» empezó a regir la posición eslovaca ya durante las negociaciones constituyentes del 8 y 9 de agosto

de 1990, cuando el equipo eslovaco exigió la creación de tres bancos centrales, uno para cada una de las repúblicas y uno federal. Esto condujo a la ruptura de las negociaciones porque nada había más sagrado para los economistas monetaristas que el banco central como órgano unificado de la política monetaria. Entonces se produjo un prolongado debate sobre la «ley de competencias», es decir, sobre la forma de definir la composición constitucional de la federación, dado que Meciar insistía en un pacto que expresara la idea de que la federación delegaba sus poderes a las repúblicas. Los monetaristas eran menos reacios a lo que ellos consideraban fundamentalmente una concesión «simbólica», mientras la división del banco central estuviera fuera de la mesa. De ahí que se alcanzara un acuerdo sobre la ley de competencias el 5 de noviembre de 1990, pero los disidentes liberales la bloquearon en la Asamblea Federal. Meciar presentó un ultimátum: el acuerdo debería aprobarse o él subordinaría las leyes federales a las leyes promulgadas por el Consejo Nacional Eslovaco (SNC). Incluso los líderes del VPN se pusieron a favor de Meciar en esta cuestión y los eslovacos unidos ganaron la partida. La asamblea federal aprobó la ley de competencias el 12 de diciembre de 1990 y Meciar se dirigió al día siguiente al consejo Nacional Eslovaco con las palabras de Comenius: «Tu gobierno, ¡o pueblo de Eslovaquia!, ha vuelto a tus manos».[36]

Los liberales se estaban convirtiendo rápidamente en una fuerza irrelevante, por lo que respondieron con la última arma de la que disponían: la purificación. Pero les salió el tiro por la culata con consecuencias desastrosas. El 10 de enero de 1991, el disidente conservador checo, Václav Benda, hablando ante la Asamblea Federal atribuyó el reciente parón constitucional a los «miembros de la antigua policía secreta eslovaca» que se encontraban entre los líderes de esta federación. Comenzaron a salir a la superficie entonces historias relativas a la colaboración de Meciar con la policía secreta en la década de 1960. Los líderes del VPN «se disculparon» ante Meciar diciéndole que no habían tenido otra opción que crear un comité de investigación parlamentario. La respuesta de Meciar fue separarse del VPN creando el HZDS y anunciar que el gobierno eslovaco no acataría la ley de purificación a no ser que todos los archivos secretos policiales importantes «volvieran» a Eslovaquia. Intentó también sustituir al ministro del Interior, que estaba al mando de la antigua policía secreta y de sus archivos más sensibles, por uno de sus hombres más leales. Los disidentes checos respondieron con acusaciones que probablemente sirvieron para debilitar la posición de liderazgo del VPN, ya

que ellos ahora reclamaban ir todavía más lejos en el pasado y proponían no sólo que un comunista reformista no era distinto de un comunista «sin calificativos», sino que ambos no se diferenciaban en absoluto de los nazis: «Parece como si estuviera surgiendo una nueva coalición en Eslovaquia formada por comunistas reformistas de 1968, comunistas contemporáneos, separatistas y gente que piensa en el Estado eslovaco durante la guerra como en una época dorada de la nación eslovaca (...) [esta coalición] (...) resucita algunos aspectos y algunas nociones vinculadas al nacionalsocialismo».[37] Finalmente, los líderes del VPN urdieron una moción de censura contra Meciar y lo sustituyeron por Čarnogursky, el líder del KDH. El resultado, sin embargo, fue catastrófico desde el punto de vista político. El depuesto Meciar, que resistió a los checos, y que por suerte para él dejó de ser responsable de las consecuencias de las reformas económicas, se convirtió en una figura extraordinariamente popular como representante de los pobres y oprimidos de Eslovaquia. En otras palabras, al unirse a los checos y al tramar la sustitución de Meciar, los líderes del VPN le permitieron desplazarse al centro político eslovaco definido de esta forma. Trazaron una línea entre, por una parte, el bloque checo de derechas de rechazo del pasado, la purificación, el federalismo centralizado y el monetarismo; y por otra parte, el bloque eslovaco de izquierdas de afirmación del pasado, comunistas reformistas, «federación auténtica» y una política económica gradualista. Situado de esta manera, el HZDS atraía a comunistas reformistas, tecnócratas, intelectuales nacionalistas, directores de empresas estatales, trabajadores y a los pobres.[38]

Una breve descripción de la configuración ideológica forjada por la izquierda en Eslovaquia será suficiente para contrastarla con la configuración ideológica de la derecha checa. Estaba formada por un conjunto de políticas económicas gradualistas, oposición a la purificación y rituales públicos de conmemoración e invención de la tradición. Todos ellos expresaban *lo contrario al sacrificio y a la purificación del pasado*, es decir, que el pasado era un crisol de sufrimiento del cual había surgido ahora el pueblo ya exonerado y que ese sufrimiento pasado merecía la pena recordarlo y conservar su imagen. Como Meciar lo había expresado, «¡no queremos oír nunca más que alguien entre nosotros está pagando lo que le corresponde! Porque los checos y los eslovacos juntos ya han pagado por muchas cosas en los últimos cuarenta años».[39] El mensaje de la memoria se dramatizó en los rituales públicos como en el entierro de

Húsak, pero también iba acompañado por el énfasis que se puso en las políticas económicas gradualistas, que se habían estimado para destacar la especificidad y la individualidad eslovaca, un único «camino eslovaco» que une el pasado y el futuro: «El conflicto fundamental es entre la terapia de choque y un sistema de pasos graduales. La terapia de choque ha traído a Eslovaquia muchos males (...) Es un camino hacia la oscuridad. Por eso lógicamente decimos no, que para nosotros o puede crearse un lugar para la individualidad eslovaca en el diseño macroeconómico actual, o será el fin para el carácter unitario de las reformas».[40] La oposición a la purificación se justificó en términos semejantes. La purificación, al tratar de purgar el pasado, resucitaría sus elementos más agradables. Dispararía una caza de brujas idéntica a las llevadas a cabo por los comunistas, dañando a la nación eslovaca al colocar en la lista negra a algunos de los funcionarios que sirvieron bien a su país y todavía eran irremplazables.[41] De esta forma, los liberales del VPN quedaron marginados. Cuando proclamaban, al estilo checo, la purificación del pasado a través de las reformas económicas o de la purificación, eran considerados inmediatamente como «malos eslovacos», dispuestos a vender la nación a los checos sin tener en cuenta sus logros anteriores en el camino a la autodeterminación.

Esta dinámica política facilitó el camino a la única solución en la escalada de polarización que subyacía a la histórica división étnica del país: la ruptura de la federación. En las elecciones de junio de 1992, una mayoría de checos –en particular aquellos mejor dotados de capital económico y simbólico– votaron por Klaus, mientras que una mayoría de eslovacos –pero especialmente aquellos dotados sólo de capital político o faltos de cualquier forma de capital– votaron por Meciar.[42] Por razones que deberían ser obvias por el análisis precedente, las negociaciones entre ambos se malograron rápidamente y, por lo tanto, decidieron disolver la federación. He aquí la paradoja de la división de Checoslovaquia: tiene lugar *en contra de* los deseos de la gran mayoría de ciudadanos y *de acuerdo con* sus deseos, como resultado directo de las elecciones populares. Se trata de una paradoja típica de las democracias contemporáneas, para cuyo análisis, como espero haber demostrado aquí, las herramientas metodológicas y analíticas desarrolladas por Pierre Bourdieu resultan especialmente adecuadas, ya que nos permiten captar cómo el campo político traspone y, en ocasiones, invierte, e incluso subvierte, las divisiones sociales del electorado.

Notas

1. Carol Skalnik Leff, *The Czech and Slovak Republics: Nation versus State*. (Boulder: Westview Press, 1997), 128. El argumento de este artículo se basa en el análisis completo de mi libro: Gil Eeyal, *The Origins of Post Communist Elites: From the Prague Spring to the Breakup of Czechoslovakia*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).

2. Pierre Bourdieu, «Political Representation: Elements for a Theory of the Political Field», pp. 171-202 en *Language and Symbolic Power*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

3. Pierre Bourdieu, «The Genesis of the Concepts of *Habitus* and of Field», *Sociocriticsm* 2, 2 (1985), 11-24.

4. Bourdieu, «Political Representation», 190; ver Pierre Bourdieu, «On Symbolic Power», en *Language and Symbolic Power*, pp. 163-170 ; ver también «El ministerio del ministerio », capítulo 3 en este volumen.

5. Karl Schmitt, The Concept of the Political. (New Brunswick: Rutgers University Press, 1976).

6. Bourdieu, «Political Representation», p. 185.

7. La idea de que el capital politico está «desinstitucionalizado» procede de la distinción que hace Bourdieu entre diferentes «estados» de capital, de los cuales el más potente es el estado institucionalizado. Durante el comunismo, el capital político estaba institucionalizado por la pertenencia a la *nomenclatura*. El derrumbe de esta institución no eliminó el valor de red que tenían sus miembros, pero los redujo al estado «personificado» mucho menos potente. En Pierre Bourdieu, «The Forms of Capital», en John G. Richardson (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. (Nueva York: Greenwook Press, 1983).

8. Sobre el redistribuidor teleológico, ver Gyorgy Konrad e Ivan Szelenyi, *The Intellectuals on the Road to Class Power*. (Nueva York; Harcourt-Brace, 1979). Sobre las distintas respuestas a su desaparición, ver Eyal, *The Origins*, pp. 26-34.

9. Jon Elster (ed.), *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

10. Elster, *The Roundtable Talks*, pp. 147, 155, 159, 173; Shari J. Cohen, *Politics without a Past: The Absence of History in Post-communist Nationalism*. (Durham: Duke University Press, 1999), pp. 126-129, 225-226.

11. Gil Eyal, «Anti-politics and the Spirit of Capitalism: Dissidents, Monetarists and the Czech Transition to Capitalism», *Theory and Society*, 29, 1 (febrero de 2000), pp. 59-92.

12. Gordon Wightman, «The Collapse of Communist Rule in Czechoslovakia and the June 1990 Parliamentary Elections», *Parliamentary Affairs*, 44, 1 (enero de 1991), pp. 94-113.

13. Sobre esta constelación triangular, ver Carol Skalnik Leff, *National Conflict in Czechoslovakia* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

14. *East Europe Report*, 2, 1, 13; *ibíd.*, 2, 4, 47.

15. Bernard Wheaton y Zdenek Kavan, *The Velvet Revolution. Czechoslovakia 1988-1991* (Boulder: Westview Press, 1992), pp. 158-159.

16. Vladímir Dlouhý, en una entrevista a *Lidové Noviny*, 13 de junio de 1990.

17. Václav Klaus. Citado en *Občansky Denia*, 12 de octubre de 1990.

18. Dušan Trisca, citado en *Mlada Fronta*, 12 de septiembre de 1990.

19. Václav Klaus, «Challenges of the Transformation Process: Lessons to be Learned from the Czechoslovak Experience», en *Dismantling Socialism: A Preliminary Report (A Road to market Economy II)*. (Praga: Top Agency, 1992), p. 12.

20. Jiri Pehe, «The First Weeks of 1991: Problems Solved, Difficulties Ahead», *Report on Eastern Europe*, 12, 10 (1991), 5-10.

21. Vladimír Dlouhý, citado en Lidové Noviny, 15 de octubre de 1990.

22. Ladislav Hejdanek, citado en *Kvety*, 1 de marzo de 1991.

23. Václav Klaus, citado en *Respekt*, 7, 13: 1990.

24. Tina Rosemberg, *The Haunted Land: Facing Europe's Ghosts after Communism*. (Nueva York: Vintage Books, 1996).

25. Abby Inner, «The Breakup of Czechoslovakia: The Impact of Party Development on the Separation of the State», *Eastern European Politics and Societies* 11, 3 (otoño 1997), 403-404, n.26.

26. Eyal, «Anti-politics».

27. Vojtech Cepl, «The Transformation of Hearts and Minds in Eastern Europe», *Cato Journal*, 17, 2 (otoño de 1997), 229-234; Jirina Siklová, «Lustration, or the Czech Way of Screening», *East European Constitutional Review*, 5, 1 (invierno de 1996), 57-62.

28. Innes, «The Breakup of Czechoslovakia», 406-413.

29. Wolf, *Naposled*, 31-32.

30. Innes, «The Breakup of Czechoslovakia», 412-413; Leff, *The Czech and Slovak Republics*, 163-164; Wolf, *Naposled*, 36-42.

31. *East Europe Report*, 2, 12, 2; Wolf, *Naposled*, 31-32.

32. Vladimír Meciar, «Cestak autentickej federácii», [El camino hacia la auténtica federación] Pravda (29 de agosto, 1990), 6, traducción de Eyal; ver también Václav Zák, «The Velvet Divorce: Institucional Foundations», 245-269, en Jiri Musil (ed.), *The End of Czechoslovakia* (Budapest: CEU Press, 1995), pp. 255-259.

33. Cohen, *Politics without a Past*, pp. 145-150; Ladislav Holy, *The Little Czech and the Great Czech Nation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 110.

34. Meciar, «Cesta»; Zák, «The Velvet Divorce», 257; Wolf, Naposled, 48, 57.

35. Zák, «The Velvet Divorce», 247.

36. Wolf, *Naposled*, 43-45; Zák, «The Velvet Divorce», 256-257.

37. Michal Zantovsky, portavoz de Hável, citado en *Mlada Fronta*, 11 de marzo de 1991; Wolf, *Naposled*, 30, 40, 86-87.

38. Juráj Janasovesky, «Slovakia Resurgent», *East European Reporter*, 5, 4 (agosto de 1992), 78-81.

39. La cita de Meciar es de *Práca*, 17 de diciembre de 1990 (traducción de Eyal).

40. Vladimír Meciar, «Je ziadúce, aby, podobne postupovali i Česi», *Národná Obroda*, 25 de marzo de 1992 (traducción de Eyal).

41. Vladimír Meciar, «Postor k lustráciam», *Národná Obroda*, 14 de enero de 1991; Valdimír Mečiar, «Lustrácie so slovenskymi podmienkami», *Verejnost*, 14 de enero de 1991.

42. Para un análisis detallado de las pautas de voto en las elecciones de junio de 1992, ver Eyal, *The Origins*, pp. 183-194.

9

Sobre las astucias de la razón imperialista*

Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant

El imperialismo cultural se apoya en el poder de universalizar los particularismos ligados a una tradición histórica singular, haciendo que no se reconozcan como tales.[1] Así, del mismo modo que en el siglo XIX cierto número de cuestiones supuestamente filosóficas que eran debatidas como universales en toda Europa y más allá, tomaban su origen, como lo ha demostrado muy bien Fritz Ringer, en las particularidades (y los conflictos) históricas propias del mundo específico de los universitarios alemanes,[2] hoy, muchos tópicos directamente surgidos de confrontaciones intelectuales ligados a la particularidad social de la sociedad y las universidades norteamericanas se imponen, bajo formas en apariencia des-historizadas, al conjunto del planeta. Estos *lugares comunes* en el sentido aristotélico de nociones o de tesis *con las cuales* se argumenta pero *sobre las cuales* no se argumenta, o, en otros términos, estos presupuestos de la discusión que permanecen indiscutidos, deben gran parte de su fuerza de persuasión al hecho de que, al circular desde conferencias académicas a libros de éxito, desde revistas semiespecializadas a informes de expertos, desde balances de comisiones gubernamentales a

* Versión revisada del texto de Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, «Sur les ruses de la raison impérialiste», escrito como posfacio al número dedicado a «La astucia de la razón imperialista» de *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121-122, marzo 1998, pp. 109-118. Reproducido con el permiso de Jérome Bourdieu.

primeras páginas de revistas, están presentes en todas partes a la vez, de Berlín a Beijing, y de Milán a México, y son poderosamente apoyados y transmitidos por estos canales pretendidamente neutrales que son las organizaciones internacionales (tales como la OCDE o la Comisión europea) y los centros de administración pública y los *think tanks* (como la Brookings Institution en Washington, el Adam Smith Institute en Londres y la Fundación Saint Simon en París).[3]

La neutralización del contexto histórico, que resulta de la circulación internacional de los textos y del olvido correlativo de sus condiciones históricas de origen, produce una universalización aparente que viene a ser redoblada por el trabajo de «teorización». Una suerte de axiomatización ficticia adecuada para producir la ilusión de una génesis pura, el juego de las *definiciones* previas y de las deducciones que apuntan a sustituir la apariencia de la necesidad lógica por la contingencia de las necesidades sociológicas denegadas, tiende a ocultar las raíces históricas de todo un conjunto de cuestiones y de nociones que se dirán filosóficas, sociológicas, históricas o políticas, según el campo de recepción. Así, planetarizadas o globalizadas, en el sentido estrictamente geográfico, por el desarraigo, al mismo tiempo que desparticularizadas por el efecto de falsa ruptura que produce la conceptualización, esos lugares comunes de la gran vulgata planetaria que por su infinita repetición en los medios de comunicación transforma poco a poco en sentido común universal, llegan a hacer olvidar que ellos han tenido su origen en las realidades complejas y controvertidas de una sociedad histórica particular, tácitamente constituida en modelo y en medida de todas las cosas.

Así sucede, por ejemplo, con el debate enredado y vago alrededor del «multiculturalismo», término que, en Europa, ha sido sobre todo utilizado para designar el pluralismo cultural en la esfera cívica, mientras que en Estados Unidos remite a las secuelas perennes de la exclusión de los negros y a la crisis de la mitología nacional del «sueño americano», que ha acompañado el incremento generalizado de las desigualdades a lo largo de las dos últimas décadas.[4] Crisis que el vocablo «multicultural» disimula restringiéndolo artificialmente sólo al microcosmos universitario y expresándolo en un registro ostensiblemente «étnico», mientras que su apuesta principal no es el reconocimiento de las culturas marginalizadas por los cánones académicos, sino el acceso a los instrumentos de (re)producción de las clases media y superior –en el primer rango de los cuales

figura la universidad– en un contexto de retirada masiva y multiforme del Estado.[5]

A través de este ejemplo, puede verse de paso que, entre los productos culturales hoy difundidos a escala planetaria, las más insidiosas no son las teorías de apariencia sistemática (como el «fin de la historia» o la «globalización») y las visiones del mundo filosóficas (o que se pretenden como tales, como el «posmodernismo»), que resultan fáciles de identificar. Son más bien términos aislados con apariencia técnica, tales como la «flexibilidad» (o su versión británica, la «empleabilidad»), que, por el hecho de que condensan y vehiculizan tácitamene toda una filosofía del individuo y de la organización social, son adecuadas para funcionar como verdaderas contraseñas políticas (es este caso con: la minimización y denigración del Estado, la reducción de la cobertura social y la aceptación de la generalización de la precariedad salarial como una fatalidad, incluso como un beneficio).

Se podría analizar, también, en sus pormenores, la noción fuertemente polisémica de «globalización», que tiene por efecto, si no por función, esconder detrás del ecumenismo cultural o el fatalismo economista los efectos del imperialismo, y hacer aparecer una relación de fuerza transnacional como una necesidad natural. Como resultado de una inversión simbólica fundada sobre la naturalización de los esquemas del pensamiento neoliberal, cuya dominación se ha impuesto desde hace veinte años gracias a la labor de zapa de los *think tanks* conservadores y de sus aliados en los campos político y periodistico,[6] el remodelamiento de las relaciones sociales y de las prácticas culturales en las sociedades avanzadas conforme al patrón norteamericano –fundado en la pauperización del Estado, la mercantilización de los bienes públicos y la generalización de la inseguridad social–, es aceptado hoy con resignación como el desenlace inevitable de las evoluciones nacionales, cuando no es celebrado con un entusiasmo borreguil que recuerda extrañamente el entusiasmo por Estados Unidos que había suscitado, hace medio siglo, el plan Marshall en una Europa devastada.[7]

Una serie de temas afines aparecidos recientemente sobre la escena intelectual europea, y particularmente sobre la parisiense, han atravesado así el Atlántico a plena luz del día o bien de contrabando, con la ayuda del retorno de influencia que gozan los productos de la investigación norteamericana, tales como lo «políticamente correcto» –paradójicamente utilizado, en los medios intelectuales franceses, como instrumen-

to de reprobación y de reprensión contra toda veleidad de subversión, especialmente feminista u homosexual–, o el pánico moral alrededor de la «getoización» de los barrios llamados «de inmigrantes», o incluso el moralismo que se insinúa por todas partes a través de una visión ética de la política, de la familia, etcétera, que conduce a una suerte de despolitización principista de los problemas sociales y políticos, por lo que quedan vaciados de toda referencia a cualquier especie de dominación, o, por último, la oposición devenida canónica en las regiones del campo intelectual más próximas del periodismo cultural, entre el «modernismo» y el «posmodernismo» que se basa en una relectura ecléctica, sincrética y la mayoría de las veces deshistorizada y muy aproximada de un puñado de autores franceses y alemanes y que está en trance de imponerse, en su forma americana, a los europeos mismos.[8]

Sería necesario examinar con más atención y mayor detalle el debate que actualmente opone a los «liberales» y a los «comunitaristas»[9] (otros tantos términos directamente *transcritos*, y no traducidos, del inglés), como ilustración ejemplar del efecto de *falsa ruptura* y de *falsa universalización* que produce el pasaje al orden del discurso con pretensión filosófica: esto es, definiciones fundadoras que marcan una ruptura aparente con los particularismos históricos que permanecen en un segundo plano del pensamiento del pensador históricamente situado y datado (¿cómo no ver, por ejemplo, como se lo ha sugerido varias veces, que el carácter dogmático de la argumentación de Rawls a favor de la prioridad de las libertades se explica por el hecho de que atribuye tácitamente a los *partenaires*, en su posición original, un ideal latente que no es otro que el suyo, el de un universitario americano, atado a una visión ideal de la democracia americana?);[10] también encontramos presupuestos antropológicos antropológicamente injustificables, pero dotados de toda la autoridad *social* de la teoría económica neo-marginalista de la cual han sido tomados; pretensión de una deducción rigurosa, que permite encadenar formalmente consecuencias infalsificables sin exponerse jamás la menor prueba empírica; alternativas rituales, e irrisorias, entre atomistas individuales y holistas colectivistas –tan visiblemente absurdas que obligan a inventar «holistas individualistas», para ubicar a Humboldt– o «atomistas colectivistas»; y todo en una extraordinaria *jerga*, una terrible *lingua franca* internacional, que permite acarrear, sin jamás tomarlos en cuenta conscientemente, todas las particularidades y los particularismos asociados a las tradiciones *filosóficas y políticas* nacionales (de tal modo que un

autor francés puede escribir *liberty* entre paréntesis después de la palabra *liberté*, pero aceptar sin problema barbarismos conceptuales como la oposición entre lo «procedual» y lo «sustancial»). Este debate y las «teorías» que opone, y entre las cuales sería en vano tratar de introducir una elección política, debe sin duda una parte de su éxito entre los filósofos –principalmente conservadores y especialmente católicos– al hecho de que tiende a reducir la política a la moral: el inmenso discurso sabiamente neutralizado y políticamente des-realizado que suscita, ha venido a relevar a la gran tradición alemana de la *Antropología filosófica*, este discurso noble y falsamente profundo de *denegación* (*Verneinung*) que ha sido durante mucho tiempo pantalla y obstáculo, en cualquier parte donde la filosofía alemana podía afirmar su dominación, a todo análisis científico del mundo social.[11]

En un dominio más próximo a las realidades políticas, un debate como el que gira en torno a la «raza» y la identidad ha dado lugar a intrusiones etnocéntricas semejantes aunque más rudas. Una representación histórica, nacida del hecho de que la tradición americana sobrepone la dicotomía entre blancos y negros de manera arbitraria a una realidad infinitamente más compleja, puede incluso imponerse en países donde los principios operativos de visión y de división, codificados o prácticos, de las diferencias étnicas son totalmente distintos y que, como en Brasil, eran considerados todavía recientemente como contra-ejemplos del «modelo americano».[12] Conducidas por americanos o latinoamericanos formados en Estados Unidos, la mayor parte de las investigaciones recientes sobre la desigualdad etno-racial en Brasil se refuerzan por probar que, contrariamente a la imagen que los brasileños se hacen de su propia nación, el país de las «tres tristes razas» (indígenas, negros descendientes de los esclavos, blancos provenientes de la colonización y de las oleadas de inmigración europea) no es menos «racista» que los otros y que los brasileños «blancos» no tienen nada que envidiar a sus primos norteamericanos en este tema. Peor, el *racismo enmascarado* a la brasileña debería verse por definición como más perverso, precisamente por ser disimulado y denegado. Esto es lo que afirma, en *Orpheus and Power*,[13] el politólogo afroamericano Michael Hanchard, quien, aplicando sin pensarlo las categorías raciales norteamericanas a la situación brasileña, erige la historia particular del movimiento estadounidense por los derechos civiles después de la Segunda Guerra Mundial como patrón universal de la lucha de los grupos oprimidos por razones de color (o

casta), a pesar de que dicha historia arraiga en la rigidez y violencia únicas de un régimen de dominación surgido de la contradicción fundamental entre democracia y esclavitud racializada desconocida en cualquier otra sociedad.[14] En lugar de considerar la constitución del orden etno-racial brasileño en su propia lógica, estas investigaciones se contentan, la mayoría de las veces, con reemplazar en bloque el mito nacional de la «democracia racial» (tal como lo expresa por ejemplo la obra de Gilberto Freire),[15] por el contra-mito militante según el cual todas las sociedades son «racistas», incluso aquellas en el seno de las cuales las relaciones raciales parecen, a primera vista, menos distantes y hostiles (y hasta a veces no existentes como tales). De herramienta analítica, el concepto de racismo pasa a ser un simple instrumento de acusación; bajo la cobertura de ciencia, es la lógica del proceso jurídico que se afirma (y garantiza el éxito de ventas de libros, en lugar del éxito de prestigio intelectual).[16]

En un artículo clásico, publicado hace ya treinta años, el antropólogo Charles Wagley demostraba que la concepción de «raza» en las Américas admite varias definiciones, según el peso otorgado a la ascendencia, a la apariencia física (que no se limita al color de la piel) y al estatus sociocultural (profesión, nivel de ingresos, diplomas, región de origen, etc.), en función de la historia de los asentamientos, de las relaciones y de los conflictos simbólicos entre grupos en las diversas zonas geográficas.[17] Debido a las circunstancias peculiares de su colonización, los norteamericanos son los únicos que definen la «raza» sobre la única base de la ascendencia y ello sólo en el caso de los afroamericanos: se es «negro» en Chicago, Los Ángeles o Atlanta, no por el color de su piel sino por el hecho de tener uno o varios antepasados identificados como negros, es decir, al término de la regresión, como esclavos africanos. Estados Unidos es la única sociedad moderna que aplica la *one-drop rule* y el principio de «hipodescendencia», según el cual los hijos de una unión mixta se ven automáticamente asignados al grupo considerado inferior (aquí, los negros). En Brasil, en cambio, la identidad etnorracial se define no por genealogía sino por referencia a un *continuum* de «color», es decir, por la aplicación de un principio flexible o vagamente genotípico que, al tomar en cuenta rasgos físicos como la textura del cabello, la forma de los labios y de la nariz y la posición de clase (los ingresos y la educación, especialmente), generan un gran número de categorías intermedias (más de un centenar fue catalogado luego del censo de 1980).[18] La categorización

racial también está condicionada por la posición de clase (particularmente por ingresos, profesión y educación) y varía fuertemente según las regiones, de lo que resulta que según donde vive y cuanto gana se da una designación racial a una persona, mientras que sus hermanos pueden entrar en otra categoría «racial», lo que son fenómenos excluidos del esquema de la clasificación racial en Estados Unidos. Esto no quiere decir que en Brasil no existan distinciones individuales y profundas desigualdades debido a esta graduación etnorracial, porque también las encontramos claramente allí. Hay que subrayar que la construcción simbólica de «raza» en este país ha dado lugar a fronteras y relaciones entre grupos relativamente porosas y maleables, que la dicotomía blanco/negro no logra captar. En concreto, estas relaciones no llevan a un ostracismo radical y una estigmatización excluyente sin recurso o remedio a través de la estructura social. Esto queda patente en las estrategias de movilidad etnorracial a través del matrimonio de brasileños de piel más oscura con mujeres de piel más clara, en los índices de segregación de las ciudades brasileñas mucho más bajas que en las áreas metropolitanas de Estados Unidos (que son típicas de lo que allí pasa por ser «vecindades integradas»), y en la práctica ausencia de las dos formas de violencia racial típicamente norteamericanas que son el linchamiento y el motín urbano.[19] Muy al contrario, en Estados Unidos no existe una categoría social y legalmente reconocida de «mestizo» después de su erradicación en las primeras décadas del siglo XX.[20] En este caso, nos encontramos ante una división que es más cercana a la que hay entre castas definitivamente determinadas y delimitadas o cuasi-castas (la prueba es el índice llamativamente bajo de matrimonios mixtos hasta la fecha: menos del 3% de mujeres afroamericanas entre 25 y 34 años contrajeron matrimonios «mixtos» en la década de 1980 en comparación con el 50% de mujeres de origen latino y el 80% de mujeres asiáticoamericanas),[21] una división que resulta difícil de conciliar si se la incluye en el universo de visiones diferenciadoras «revisadas» a través de las lentes estadounidenses en función de la globalización.

¿Cómo podemos explicar que unas «teorías de relaciones entre razas» se hayan elevado tácitamente (y a veces explícitamente) al estatus de criterio universal para analizar y medir cualquier situación de dominación étnica[22] cuando resulta que estas teorías no son más que *transfiguraciones* débilmente *conceptualizadas* de los estereotipos raciales más comúnmente usados que no pasan de ser justificaciones elementales de la

dominación de blancos sobre negros en una sociedad,[23] y que se han refundido y puesto al día incansablemente para que encajen en los intereses políticos de turno? El hecho de que esta sociodicea racial (o racista) haya podido «globalizarse» en los últimos años, perdiendo así sus características externas de discurso legitimador para uso domestico o local, es sin duda una de las pruebas más evidentes de la dominación simbólica que ejerce Estados Unidos sobre cualquier tipo de producción científica y, sobre todo, semicientífica por medio de su poder de consagración y los beneficios materiales y simbólicos que los investigadores en los países dominados obtienen de una adhesión más o menos asumida o avergonzada al modelo propagado por Estados Unidos. Se podría decir, con Thomas Bender, que los productos de la investigación norteamericana han adquirido un «estatus y un poder de atracción a escala internacional» comparables con los del «cine, la música pop, el software de ordenadores y el baloncesto de procedencia norteamericana».[24] La violencia simbólica de hecho sólo se ejerce en forma de una complicidad (exhortada) por parte de aquellos que están sometidos a ella: la «globalización» de los temas de la doxa social norteamericana, o de su transcripción más o menos sublimada en el discurso semi-científico, no sería posible sin la colaboración consciente o inconsciente, directa o indirectamente interesada, de todos los *passeurs* («transportadores») e importadores de productos culturales de diseño o retrato (editores, directores de instituciones culturales como museos, óperas, galerías, periódicos, centros de investigación etcétera) que promueven y propagan en el propio país o los países de destino, a menudo con toda la buena fe, productos culturales norteamericanos y de todas las autoridades culturales estadounidenses que sin necesidad de una connivencia explícita, acompañan, orquestan y a veces incluso organizan el proceso de conversión al nuevo Meca simbólico.[25]

Pero todos estos mecanismos, que tienen como efecto la *fomentación* de una verdadera «globalización» de los problemas estadounidenses (en el sentido de una difusión planetaria de autoridad), verificando así la creencia americano-céntrica en la «globalización», entendida simplemente como la *americanización* del mundo occidental y, por su expansión gradual, del mundo entero, no son datos suficientes para explicar la tendencia del punto de vista norteamericano, científico o semi-científico, de imponerse como punto de vista universal, especialmente cuando se trata de asuntos como la «raza», en los que la particularidad de la si-

tuación norteamericana es especialmente flagrante y está lejos de ser ejemplar. A este respecto también podríamos remitirnos al papel protagonista que desempeñan las grandes fundaciones norteamericanas filantrópicas y de investigación en la difusión de la doxa racial norteamericana dentro del campo universitario brasileño, tanto al nivel de las representaciones como al de las prácticas, o en otro ámbito, de las categorías jurídicas y morales de los «derechos humanos» y de la «filantropía».[26] Así, por ejemplo, la Fundación Rockefeller y organizaciones similares han creado un programa sobre «Raza y etnicidad» en la Universidad Federal de Rio de Janeiro y el Centro para estudios afroasiáticos en la Universidad Cándido Mendes (y su revista *Estudos Afroasiáticos*) para animar intercambios de investigación y de estudiantes. Sin embargo, la corriente intelectual sólo fluye en una dirección: las categorías y problemáticas estadounidenses (comenzando con la división dicotómica de blanco y negro) viajan hacia el sur, mientras que las experiencias y contrapuntos brasileños raras veces o nunca encuentran el camino hacia el norte para cuestionar las maneras peculiares en que Estados Unidos ha concebido su cuestión de «raza» y cómo estas concepciones se han transcrito sin pensarlo en el aparato analítico de su ciencia social nacional. Y, como condición de su ayuda, la Fundación Rockefeller exige que los grupos de investigación empleen criterios estadounidenses de «acción afirmativa», lo que plantea problemas insuperables, ya que, como acabamos de ver, la aplicación de la dicotomía blanco-negro a la sociedad brasileña es cuanto menos fortuita.

Junto con este papel de las fundaciones filantrópicas, hay que incluir finalmente la internacionalización de las publicaciones académicas entre los factores que han contribuido a la difusión del pensamiento en ciencias sociales «*made in USA*». La creciente introducción de libros académicos en inglés (a menudo producidos por la misma editorial y que actualmente se venden no sólo en Estados Unidos y en los países del antiguo Commonwealth británico, sino también en los Estados políglotas más pequeños de la Unión Europea, como Suecia y Holanda, y en todas las sociedades más directamente expuestas a la dominación cultural norteamericana) y la disolución de las fronteras entre libros académicos y libros de gran público han permitido poner en circulación unos términos, temas y tropos con un fuerte atractivo (real o esperado) comercial, que, a su vez, deben su poder de atracción esencialmente al hecho de su amplia difusión misma. Por ejemplo, Basil Blackwell, la gran editorial

medio comercial medio académica (lo que los anglosajones llaman una «editorial *crossover*») no duda en imponer títulos a sus autores que están en consonancia con este nuevo sentido común planetario que ayuda a fomentar bajo la apariencia de hacerse eco de él. Este es el caso con la compilación de textos sobre las nuevas formas de marginalidad urbana en Europa y Norteamérica, reunidos en 1996 por el sociólogo italiano Enzo Mingione: estaba revestida con el título *Urban Poverty and the Underclass*, contra el juicio y la voluntad de su editor y de algunos de los contribuidores, ya que todo el volumen trata de demostrar la vacuidad de la noción de «clase inferior». Pero Blackwell incluso se negó a poner el término entre comillas.[27] Confrontado con la abierta reticencia de los autores, para Basil Blackwell resulta más que fácil afirmar que un título llamativo es la única manera de evitar un precio de venta demasiado alto, que de todas formas mataría al libro en cuestión. De modo que estas decisiones puramente de comercialización de los libro son las que orientan la investigación y la enseñanza universitaria en la dirección de la homogeneización y la sumisión a modas que llegan de Estados Unidos, si no es que fabrican «disciplinas» vendibles en conjunto, como los «Estudios Culturales», este ámbito híbrido, surgido en Inglaterra en la década de 1970, que debe su difusión internacional (en la que se basa toda su existencia) a una política exitosa de publicidad editorial. Por ejemplo, el hecho de que esta «disciplina» no existe en las universidades y campos intelectuales en Francia no impidió a Routledge publicar un compendio con el título *Estudios culturales franceses* siguiendo el modelo de los *Estudios culturales británicos* (y también hay variantes en alemán y en italiano, publicadas por editoriales rivales). Y podemos prever, debido al principio de la partenogénesis étnicocultural que ahora está de moda, que pronto encontraremos en las librerías un manual de *Estudios culturales árabe-francesas* como réplica de su primo al otro lado del Canal de la Mancha de los *Estudios culturales británico-negros*, que salieron en 1997 (y aún quedan abiertas las apuestas sobre si Routledge se atreverá a sacar unos *Estudios culturales germano-turcas*).

Sin embargo, tomados en su conjunto, todos estos factores no pueden explicar del todo la hegemonía que la producción estadounidense ejerce sobre el mercado intelectual mundial. Es ahí donde hemos de tener en cuenta el papel de los que están en cabeza de las estrategias de *importación-exportación* conceptual, estos mistificadores mistificados que pueden transportar inadvertidamente la parte escondida –y a menudo

maldita– de los productos culturales que ponen en circulación. ¿Qué hemos de pensar realmente de esos investigadores norteamericanos que viajan a Brasil para animar a los líderes del Movimento Negro a adoptar las tácticas del movimiento afroamericano de Derechos Humanos y a denunciar la categoría de «pardo» (un intermedio entre «branco» (blanco) y «preto» (negro) que designa a las personas de aspecto físico mixto), con el fin de movilizar a todos los descendientes africanos de Brasil a adoptar la oposición dicotómica entre «afrobrasileños» y «blancos», copiada de la división estadounidense, justamente en un momento en que, en Estados Unidos, la gente de origen mixto, incluyendo a los llamados «negros» (que en su gran mayoría son de padres mixtos) se están movilizando para obtener del estado federal (comenzando con las oficinas del censo) el reconocimiento oficial como norteamericanos «multirraciales», con lo que se dejaría de incluirlos a la fuerza en la categoría única de «negro»?[28] Una tal discordancia justifica que pensemos que el descubrimiento tan reciente como inesperado de la «globalización de la raza»[29] no se debe a una súbita convergencia de formas de dominación etnorracial en los más diversos países, sino a la práctica universalización del *concepto popular* norteamericano de «raza» como resultado de la exportación planetaria de gran éxito de categorías intelectuales norteamericanas.

Se podría hacer la misma demostración con respecto a la difusión internacional del concepto verdaderamente falso de *clase inferior*, que, por medio de un efecto de «alodoxia» transcontinental típico de la circulación incontrolada de ideas, fue importado por aquellos sociólogos del viejo mundo que eran ávidos de experimentar una segunda juventud intelectual navegando sobre la ola de la popularidad de conceptos con el sello de Estados Unidos.[30] Para resumir, bajo esta etiqueta, los investigadores europeos escuchan «clase» y creen que hace referencia a una nueva posición dentro de la estructura del espacio social urbano, mientras que sus colegas norteamericanos escuchan «inferior» y piensan en una manada de gente pobre, peligrosa e inmoral desde una perspectiva decididamente victoriana y racistoide. Paul Peterson, catedrático de Gobierno en la Universidad de Harvard y director de la Comisión de Investigación de la clase inferior urbana del Consejo de Investigación en Ciencias Sociales (también financiado por la Fundación Rockefeller y también por la de Ford) no deja lugar a dudas o ambigüedades cuando resume en tono de aprobación los resultados de un Congreso mayor sobre la clase inferior celebrado en Evanston, Illinois, en 1990, en términos

que apenas requieren más comentarios: «El término tiene fuerza porque llama la atención sobre la conjunción de los caracteres individuales y las fuerzas impersonales del orden social y político más amplio. «Clase» es la parte que menos interesa de la palabra. Aunque implica la relación de un grupo social con otro, los términos de esta relación siguen indefinidos mientras no se combina «clase» con «inferior». Esta transformación de una preposición en un adjetivo no tiene nada de la solidez de «trabajadora», de la banalidad de «media» o de lo remoto de «superior». En cambio, «inferior» sugiere lo bajo, pasivo y sumiso y, al mismo tiempo, lo desaliñado, peligroso, disruptivo, oscuro, malo e incluso infernal. A parte de estos atributos personales, remite a la sujeción, subordinación y depravación».[31]

En cada campo intelectual nacional, los *«passeurs»* o transportadores (a veces sólo uno, a veces varios que compiten entre ellos), se han adelantado para retomar este mito de especialistas y reformular en estos términos alienados la cuestión de la relación entre pobreza urbana, inmigración y segregación en sus países. Hay incontables artículos y trabajos que pretenden probar –o lo que viene a ser casi lo mismo– desaprobar con fina diligencia positivista la «existencia» de este «grupo» en tal o tal sociedad, ciudad y vecindad, sobre la base de indicadores empíricos a menudo mal construidos y mal correlacionados entre ellos.[32] Para plantear la cuestión de si hay una «clase inferior» (un término que algunos sociólogos franceses no han vacilado en traducir por *«sous-classe»*, anticipando sin duda la introducción del concepto de *«sous-homme»* o *Untermensch*, «hombre inferior») en Londres, Lyon, Leiden o Lisboa, hay que suponer, al menos, que el término está dotado con un mínimo de consistencia analítica y que un tal grupo existe realmente en Estados Unidos.[33] Sin embargo, esta noción medio científica medio periodística de «clase inferior» no sólo carece de coherencia semántica sino de existencia social. Las populaciones incongruentes que los investigadores norteamericanos suelen agrupar bajo este término –receptores de ayuda social, parados durante mucho tiempo, madres solteras, familias con un sólo representante parental, expulsados del sistema escolar, criminales y miembros de bandas, drogadictos y sin techo, si no se refiere a todos los habitantes del gueto en bloque– merecen que se las incluya en esta categoría que lo capta todo por un único hecho: se las percibe como amenazadores y negaciones vivientes del «sueño americano» de la oportunidad para todos y del éxito individual. El «concepto» emparentado de *exclu-*

sión se usa habitualmente en Francia y en medida creciente en otros países europeos (particularmente bajo la influencia de la Comisión Europea) en la intersección de los campos político, periodístico y científico, con una función similar de deshistorización y despolitización para definir un fenómeno viejo y bien conocido –el desempleo masivo y sus efectos degradantes sobre el proletariado urbano– como algo nuevo y en cierto modo desconectado de la política estatal de la desregulación económica y del recorte de prestaciones sociales. Todo ello nos da una idea de la inanidad del proyecto de retraducir una noción inexistente a otra simplemente como algo no descrito.[34]

De hecho, la «clase inferior» no es más que un grupo ficticio, creado sobre el papel por las prácticas de clasificación de estos científicos, periodistas y otros expertos en la gestión de los pobres (urbanos negros) que comparten la creencia en su existencia porque se presta perfectamente para dar nueva legitimidad a los unos y un tema política y comercialmente rentable de explotar a los otros.[35] Inservible para el caso norteamericano, el concepto importado no añade nada al conocimiento de las sociedades europeas contemporáneas. Pues las modalidades y los métodos para hacerse cargo de la pobreza son extremadamente divergentes en los dos lados del Atlántico, por no mencionar las diferencias en la división étnica y su estatus político.[36] De ahí que las «populaciones problema» ni se definen ni se tratan del mismo modo en Estados Unidos y en los diversos países del Antiguo Mundo. Ahora bien, lo más extraordinario de todo es sin duda el hecho de que manteniendo una paradoja que ya hemos encontrado en relación con otros conceptos altisonantes de la vulgata globalizada, la noción de «clase inferior» que nos llegó de Estados Unidos surgió en realidad en Europa, lo mismo que la de «gueto» que sirve para ofuscarla, guardándose de la severa censura política que pesa sobre las investigaciones de la desigualdad urbana y racial en Estados Unidos. Fue Gunnar Myrdal quien acuñó el término en la década de 1960, derivándolo de la palabra sueca *onderclass*. Pero en aquel momento, su intención fue describir el proceso de marginalización de la capa más baja de la clase trabajadora en los países ricos para criticar la ideología del aburguesamiento generalizado de las sociedades capitalistas.[37] Este caso permite ver cuán profundamente la vuelta por Norteamérica puede transformar una idea: de un concepto estructural que pretende cuestionar la representación dominante de la sociedad surge una categoría del comportamiento hecha por las cos-

tumbres para reforzar esta representación imputando a las conductas «antisociales» de los más desaventajados la responsabilidad de su propio desposeimiento.

Estos malentendidos se deben en parte al hecho de que los «transportadores» transatlánticos de los diversos campos intelectuales importadores que producen, reproducen y hacen circular todos estos (falsos) problemas, al tiempo que cosechan en el proceso su pequeña siega del material que tratan o sus beneficios simbólicos, están expuestos a una doble heteronomía debido a su posición y sus hábitos intelectuales y políticos. Por un lado, miran hacia Estados Unidos, el supuesto hogar y corazón de la (post)modernidad social y científica, pero ellos mismos dependen de los investigadores norteamericanos que exportan productos intelectuales (a menudo rebajados y sosos) porque no tienen un conocimiento directo y específico de las instituciones y la cultura estadounidenses. Por otro lado, se inclinan hacia el periodismo, cediendo a sus seducciones y al éxito inmediato que ofrece y, por consiguiente, hacia los temas que se acumulan en la intersección del campo de los medios de comunicación y del campo político, justo en el punto del mejor resultado en el mercado exterior (como podría mostrar la enumeración de las reseñas complacientes que se dedican a sus trabajos en revistas de gran circulación). De ahí su predilección por problemáticas *soft*, que ni son realmente periodísticas (por adornarse con conceptos) ni son del todo científicas (pues se jactan de estar en simbiosis con el «punto de vista del actor»), y que sólo son retraducciones semicientíficas de los problemas sociales más visibles del momento a un lenguaje importado de Estados Unidos (en la década de 1990: etnicidad, identidad, minoría, comunidad, fragmentación, etcétera) y que se siguen unos a otros según el orden y la velocidad dictados por los medios: la juventud de los suburbios, la xenofobia de la clase obrera en declive, la inadaptación de los estudiantes de secundaria y universitarios, la violencia urbana, el giro hacia el islam, etcétera. Estos sociólogos periodistas, siempre dispuestos a comentar asuntos del momento y cualquier cosa que se llame «hecho de sociedad» en un lenguaje al mismo tiempo accesible y «moderno» y, por tanto, a menudo tomado como vagamente progresista (en comparación con los «arcaísmos» del pensamiento europeo de la línea vieja), contribuyen de un modo especialmente paradójico a la imposición de una visión del mundo que, pese a sus apariencias en la superficie, es perfectamente compatible con aquellas que producen y difunden los grandes *think*

tanks internacionales, más o menos directamente conectados con las esferas del poder económico y político.

Aquellos en Estados Unidos que, a menudo sin darse cuenta, están dedicados a la vasta empresa internacional de exportación e importación cultural, en su mayoría ocupan posiciones dominantes en el campo de poder norteamericano y con mucha frecuencia también en el campo intelectual. Tal como los productos de la gran industria cultural, como el jazz o el rap, o las modas de comer y vestir más comunes como los tejanos, deben gran parte de la seducción casi universal que ejercen sobre los jóvenes al hecho de que los producen y llevan las minorías subalternas en Estados Unidos,[38] así también los tópicos de la nueva «vulgata» mundial deben sin duda parte de su eficacia simbólica al hecho de que, al estar apoyados por especialistas de disciplinas consideradas marginales o subversivas, como los Estudios Culturales, Estudios Étnicos, Estudios Gay o de Mujeres, resulta que en los ojos, por ejemplo, de escritores de las antiguas colonias europeas, adoptan el aire de mensajes de liberación. De hecho, la mejor forma de imponer el imperialismo cultural (tanto el norteamericano como otros) es a través de intelectuales progresistas (o «intelectuales de color» en el caso de desigualdad etnorracial) ya que parecen fuera de sospecha de promover intereses hegemónicos de un país contra los que están desempuñando sus armas de la crítica social. En este sentido, varios artículos que componen el número de verano de 1996 de la revista *Dissent*, portavoz de la «antigua izquierda» democrática de Nueva York, dedicado a «Minorías sitiadas alrededor del Globo: derechos, esperanzas, peligros»,[39] proyecta sobre toda la humanidad, con la buena voluntad humanista típica de ciertos estratos de la izquierda universitaria, no sólo el sentido común «liberal» de Estados Unidos, sino además la noción de *minoría* (siempre deberíamos recordar al usar esta palabra inglesa que se trata de un término popular incorporado a la teoría, y que, además, también es de origen europeo)[40] que precisamente presupone lo que hay que demostrar: que unas categorías extraídas de un Estado-nación dado, basadas en rasgos «culturales» o «étnicos», aspiran o tienen el derecho a exigir *como tales* un reconocimiento cívico y político. Pero las formas en que las personas intentan que el Estado reconozca su existencia colectiva y su pertenencia a grupos varían en distintos momentos y lugares como función de sus tradiciones históricas, ya que siempre constituyen un motivo de lucha en la historia. De esta manera, un análisis aparentemente riguroso y ampliamente comparativo

puede contribuir sin que sus autores se den cuenta a que una problemática producida por y para norteamericanos parezca un tema universal.

De este modo nos topamos con una doble paradoja. En la lucha por el monopolio sobre la producción de una visión del mundo social globalmente reconocida como universal, en la que Estados Unidos ocupa hoy una posición eminente, por no decir preeminente, este país es ciertamente excepcional, pero su carácter excepcional no reside allí donde la sociodicea nacional y la ciencia social convienen en situarlo, o sea, en la fluidez de un orden social que ofrece oportunidades extraordinarias de movilidad (sobre todo en comparación con las supuestamente rígidas estructuras sociales del Viejo Mundo): los estudios comparativos más rigurosos coinciden en concluir que, a este respecto, Estados Unidos no difiere fundamentalmente de otras naciones posindustriales, aun si la amplitud de la desigualdad de clase es notablemente mayor en Norteamérica.[41] Si es que Estados Unidos es realmente excepcional, de acuerdo con la vieja temática de Tocqueville incansablemente repetida y periódicamente puesta al día, lo es sobre todo por el *rígido dualismo* de su división racial. Y es más, lo es por su capacidad de *imponer como algo universal aquello que le es más particular* al tiempo que hace pasar como excepcional aquello que lo tiene en común con todos.

Si es verdad que la deshistorización que resulta casi inevitablemente de la migración de ideas a través de las fronteras nacionales es uno de los factores que contribuyen a la desrrealización y la falsa universalización (como, por ejemplo, con los «falsos amigos» teóricos), entonces sólo una genuina historia de la génesis de las ideas acerca del mundo social, junto con un análisis de los mecanismos sociales de la circulación internacional de estas ideas, puede llevar a los científicos, en este y en cualquier otro campo, a dominar mejor los instrumentos con los que argumentan sin tener que tomarse la molestia de pelearse de antemano sobre ellos.[42]

Notas

1. Para evitar cualquier malentendido y previsibles acusaciones de «antiamericanismo», hay que subrayar de entrada que nada es más universal que la aspiración a lo universal o, más exactamente, a universalizar una visión particular del mundo, y que la demostración esbozada aquí podría aplicarse *mutatis mutandis* a otros ámbitos y países, particularmente a Francia, como expuso Pierre Bourdieu en «Deux impérialismes de l'universel», en: Christiane Fauré y Tom Bishop (eds.), *L'Amérique des Français* (París, Edi-

tions François Bourin, 1992), pp. 148-155.

2. Fritz Ringer, *The Decline of the Mandarins: the German Academic Community, 1890-1933* (Cambridge, Cambridge University Press, 1969).

3. Entre los libros que atestiguan esta creciente McDonaldización del pensamiento se podría citar la jeremiada elitista de Alan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York, Simon & Schuster, 1987), inmediatamente traducida al francés por la editorial Juliard con el título *L'âme désarmée* (El alma desarmada, París, 1987) y el panfleto furioso del inmigrante indio neoconservador (y biógrafo de Reagan) del Manhattan Institute, Dinesh D'Souza, *Liberal Eduction: The Politics of Race and Sex on Campus* (New York, The Free Press, 1991). Uno de los mejores indicadores para detectar las obras que forman parte de esta nueva doxa intelectual con pretensión planetaria es la inusual rapidez con la que son traducidas y publicadas en todas partes (sobre todo en comparación con obras científicas). Para una versión desde dentro de las alegrías y penas de los intelectuales norteamericanos véase el número de *Daedalus* dedicado a «The American Academic Profession» (número 126, otoño de 1997), particularmente Burton R. Clark, «Small Worlds, Different Worlds: The Uniqueness and Troubles of American Academic Professions», pp. 21-42, y Philip G. Altbach, «An International Academic Crisis? The American Proffesoriate in Comparative Perspective», pp. 315-338.

4. Douglas Massey y Nancy Denton, *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass* (Cambridge, MA, Cambride University Press, 1993); Mary Waters, *Ethnic Options: Choosing Ethnic Identities in America* (Berkeley, University of California Press, 1990); David A. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* (Nueva York, Basic Books, 1995) y Jennifer Hochschild, *Facing up to the American Dream: Race, Class, and the Soul of the Nation* (Princeton, Princeton University Press, 1996); para un análisis de todas estas cuestiones que ilumina perfectamente sus raíces históricas y sus repeticiones, véase Denis Lacorne, *La Crise de l'identité américaine. Du melting pot au multiculturalisme* (París, Fayard, 1997).

5. Sobre el imperativo del reconocimiento cultural véase Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, Princeton University Press, 1994 [trad. castellana: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, Madrid, FCE, 2003]) y los textos recopilados y presentados por Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader* (Cambridge, Blackwell, 1994); sobre el entorpecimiento de las estrategias de perpetuación de la clase media de Estados Unidos véase Loïc Wacquant, «La généralisation de l'insécurité salariale en Amérique: restructurations d'entreprises et crise de reproduction sociale», *Actes de la recherche en sciences sociales* 115 (diciembre de 1996), pp. 65-79; el profundo malestar de la clase media norteamericana está bien descrito por Katherine Newman, *Declining Fortunes: The Withering of the American Dream* (Nueva York, Basic Books, 1993).

6. Pierre Grémion, *Preuves, une revue européenne à París* (París: Julliard, 1989) e *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture à París* (París, Fayard, 1995); James A. Smith, *The Idea Brokers: Think Tanks and the Rise of the New Policy Elite* (New York, The Free Press, 1991) y David M. Ricci, *The Transformation of American Politics: The New Washington and the Rise of Think Tanks* (New Haven, Yale University Press, 1993).

7. Sobre la «globalization» como «proyecto norteamericano» véase Neil Fligstein, «Rhétorique et réalités de la "mondialisation"», *Actes de la recherche en sciences sociales* 119 (septiembre de 1997), pp. 36-47; sobre la fascinación ambivalente por Norteamérica en la época de la posguerra véase Luc Boltanski, «America, America... Le Plan Marshall et l'importation du "management"», *Actes de la recherche en sciences sociales* 38 (junio de 1981), pp. 19-41 y Richard Kuisel, *Seducing the French: The Dilemma of Americanization* (Berkeley, University of California Press, 1993).

8. Este no es el único caso en el que, por una paradoja que muestra uno de los efectos más típicos de la dominación simbólica, una serie de tópicos que Estados Unidos exporta e impone en todo el mundo, comenzando con Europa, se tomaron prestados de aquellos mismos que luego los acogieron como las formas más avanzadas de la teoría.

9. Una bibliografía de este amplio debate puede encontrarse en *Philosophy & Social Criticism*, 14, números 3-4 (1988), número especial sobre «Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics».

10. H.L.A. Hart, «Rawls on Liberty and its Priority», en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' «A Theory of Justice»* (Nueva York, Basic Books, 1975), pp. 238-259.

11. Desde este punto de vista toscamente sociológico, el diálogo entre Rawls y Habermas –de los que se puede decir sin exagerar que son estructuralmente similares, dentro de la propia tradición filosófica de cada uno– es altamente significativo (véase, por ejemplo, Jürgen Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on Political Liberalism», *Journal of Philosophy* 3 (1995), pp. 109-131).

12. Según el estudio clásico de Carl N. Degler, *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (Madison, University of Wisconsin Press, 1974, 1995).

13. Michael Hanchard, *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, 1945-1988* (Princeton, Princeton University Press, 1994). Se podría encontrar un poderoso antídoto al veneno etnocéntrico sobre este tema en la historia comparada de la dominación racial, que demuestra que las divisiones etnorraciales están estrechamente vinculadas a la historia social y política de cada país (y especialmente a la historia de las luchas simbólicas en torno a la clasificación oficial), donde cada Estado produce y reproduce la concepción de «raza» que mejor se ajusta a la formación de su convenio nacional. Pero, desgraciadamente, incluso los esfuerzos de los estudiosos en esta dirección a menudo terminan proyectando categorías americanocéntricas crudas, borrando así las propias diferencias históricas que intentan iluminar (véase, por ejemplo, Anthony Marx, *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998).

14. Edmund S. Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia* (Nueva York, W.W. Norton, 1975).

15. Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization* (New York, Knopf, 1964 [1943]).

16. ¿Cuánto tardaremos en encontrar un libro con el título «Racismo en Brasil», siguiendo el esquema del título científicamente escandaloso «La Francia racista» de un sociólogo francés más atento a las expectativas del campo periodístico que a la compleji-

dad de la realidad social? (Véase Michel Wieviorka et al., *La France raciste*, París, Seuil, 1993).

17. Charles Wagley, «On the Concept of Social Race in the Americas», en Dwight B. Heath y Richard N. Adams (eds.), *Contemporary Cultures and Societies in Latin America* (Nueva York, Random House, 1965), pp. 531-545; también Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin, University of Texas Press, 1980) y Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres, Pluto Press, 1997).

18. El antropólogo Marvin Harris es famoso por su definición de 492 «términos sobre raza y color» a partir de las respuestas de 100 encuestados a los que presentó dos juegos de 36 tarjetas con dibujos de hombre y mujeres mostrando tres rasgos cambiantes de tonos de piel, tres tipos de pelo y dos tamaños de labios y dos anchos de nariz (Marvin Harris, «Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity», *Southwestern Journal of Anthropology*, 26 (1970), pp. 1-14).

19. Edward E. Telles, «Race, Class, and Space in Brazilian Cities», *International Journal of Urban and Regional Research* 19, número 3 (septiembre de 1995), pp. 395-406, e idem, «Residential Segregation by Skin Color in Brazil», *American Sociological Review* 57, número 2 (abril de 1992), pp. 186-197; para un estudio a lo largo de todo un siglo véase George Andrews Reid, *Blacks and Whites in São Paulo, 1888-1988* (Madison, University of Wisconsin Press, 1992).

20. F. James Davis, *Who is Black? One Nation's* Definition (University Park, Pennsylvania State Press, 1991) y Joel Williamson, *The New People: Miscegeneration and Mulattoes in the United States* (Nueva York, New York University Press, 1980).

21. Reynolds Farley, *The New American Reality: Who We Are, How We Got There, Where We Are Going* (Nueva York, Russell Sage Foundation, 1996), pp. 264-265.

22. Este estatuto de estándar universal, de «Meridiano de Greenwich», que hace de medida para evaluar todos los progresos y retrocesos, todos los «arcaísmos» y «modernismos» (la vanguardia) es una de las propiedades universales de aquellos que ejercen el dominio simbólico sobre un universo dado (véase Pascale Casanova, *La République mondiale des lettres*, París: Seuil, 1999).

23. James McKee muestra en su obra maestra, *Sociology and the Race Problem: The Failure of a Perspective* (Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1993), primero, que estas teorías supuestamente científicas toman prestado el estereotipo de la inferioridad cultural de los negros y, segundo, que han resultado particularmente incapaces de predecir y luego explicar la gran movilización de la comunidad afroamericana en las décadas de posguerra que llevó a las revueltas de la década de 1960.

24. Thomas Bender, «Politics, Intellect, and the American University, 1945-1995», *Daedalus* 126 (invierno 1997), pp. 1-38; sobre la importación del tema del gueto en el reciente debate francés sobre la ciudad y sus males véase Loïc Wacquant, «Pour en finir avec le mythe des "cités-ghettos": les différences entre la France et les États-Unis», *Annales de la recherche urbaine* 52 (septiembre de 1992), pp. 20-30.

25. Se encontrará una descripción ejemplar del proceso de transferencia del poder de consagración en el arte de vanguardia desde París a Nueva York en la obra clásica de Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Impressionism, Freedom, and the Cold War* (Chicago, University of Chicago Press, 1983).

26. Yves Dezalay y Bryant Garth, «Droits de l'homme et philanthropie hégémonique», *Actes de la recherche en sciences sociales* 121-122 (marzo de 1998), pp. 23-41.

27. Enzo Mingione, *Urban Poverty and the Underclass: A Reader* (Cambridge, Basil Blackwell, 1996). No se trata de un incidente aislado: cuando este artículo entró en prensa, la misma editorial se estaba peleando con los urbanistas Ronald van Kempen and Peter Marcuse intentando convencerles de cambiar el título del libro *The Partitioned City*, escrito por ambos, por el más rutilante de *Globalizing Cities* (y acabaron por publicar los dos volúmenes con los dos títulos, aunque en diferentes editoriales).

28. Maria P. Root (ed.), *The Multiracial Experience: Racial Borders as the New Frontier* (Sage Publications, 1995); Jon Michael Spencer, *The New Colored People: The Mixed Race Movement in America* (Nueva York, New York University, 1997) y Kimberley DaCosta, *Remaking «Race»: Social Bases and Implications of the Multiracial Movement in America*, tesis doctoral, Universidad de California, Berkeley, 2000.

29. Howard Winant, «Racial Formation and Hegemony: Global and Local Developments», en Ali Rattansi y Sallie Westwood (eds.), *Racism, Modernity, and Difference: On the Western Front* (Cambridge, Basil Blackwell, 1994) e idem, *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995).

30. Como ya señaló John Westergaard hace algunos años en su conferencia inaugural como presidente ante la British Sociological Association («About and Beyond the Underclass: Some Notes on the Influence of the Social Climate on British Sociology Today», *Sociology* 26, número 4 (julio-septiembre de 1992), pp. 575-587).

31. Christopher Jencks y Paul E. Peterson (eds.), *The Urban Underclass* (Washington, The Brookings Institution, 1991), p. 3. Peterson termina el primer párrafo del libro señalando que *El anillo de los Nibelungos* de Richard Wagner evoca perfectamente la «clase inferior» como una «población envilecida y degradada» (*sic*).

32. Para poner sólo tres ejemplos: Theo Roeland y Justus Veenman, «An Emerging Ethnic Underclass in the Netherlands? Some Empirical Evidence», *New Community* 19, número 1 (octubre de 1992), pp. 129-141; Jens Dangschat, «Concentration of Poverty in the Landscapes of "Boomtown" Hamburg: The Creation of a New Urban Underclass?», *Urban Studies* 77 (agosto de 1994), 1133-1147; Christopher T. Whelm, «Marginalization, Deprivation, and Fatalism in the Republic of Ireland: Class and Underclass Perspectives», *European Sociological Review* 12, número 1 (mayo de 1996), pp. 33-51; y, para una nota de disenso importante, Enrico Pugliese, «La disoccupazione di massa e la questione dell'*underclass*» *La Critica Sociologica* 117-118 (abril-septiembre de 1996), pp. 89-98.

33. Tomándose mucho trabajo en argumentar algo obvio, es decir que el concepto de «clase inferior» no es aplicable a las ciudades francesas, Cyprien Avenel acepta y reafirma la noción preconcebida según la cual sería operativa en primer lugar en la realidad urbana en Estados Unidos («La question de l' "*underclass*" des deux côtés de l'Atlantique», *Sociologie du travail* 39, númreo 2 (abril de 1997), pp. 211-237).

34. Como propone Nicolas Herpin, «L' "*underclass*" dans la sociologie américaine: exclusion sociale et pauvreté», *Revue française de sociologie* 34, número 3 (julio-septiembre de 1993), pp. 421-439.

35. Loïc Wacquant, «L' "*underclass* urbaine" dans l'imaginaire social et scientifique

américain», en Serge Paugam (ed.), *L'Exclusion: l'état des savoirs* (París, La Découverte, 1996), pp. 248-262.

36. Estas diferencias tienen profundas raíces históricas como prueba una lectura comparada de las obras de Giovanna Procacci y Michael Katz: Giovanna Procacci, *Gouverner la misère. La question sociale en France, 1789-1848* (París, Seuil, 1993) y Michael B. Katz, *In the Shadow of the Poorhouse: A History of Welfare in America* (Nueva York, Basic Books, nueva edición 1997).

37. Gunnar Myrdal, *Challenge to Affluence* (Nueva York, Pantheon, 1963).

38. Rick Fantasia, «Everything and Nothing: The Meaning of Fast-Food and Other American Cultural Goods in France», *The Tocqueville Review* 15, número 7 (1994), pp. 57-88.

39. «Embattled Minorities Around the Globe: Rights, Hopes, Threat», *Dissent* (verano de 1996).

40. El problema de la lengua, que sólo mencionamos de paso aquí, es tan crucial como espinoso. Conociendo las precauciones que toman los etnólogos al introducir palabras indígenas, uno sólo puede quedar sorprendido –aunque también somos conscientes de los beneficios simbólicos que aporta este barniz de «modernidad»– que los sociólogos incluyan tantos «falsos amigos» teóricos en su lenguaje científico basados en el simple calco lexicológico (donde *minority* se convierte en minoría, *profession* en profesión liberal, etcétera), sin darse cuenta de que estas palabras morfológicamente emparentadas están separadas por todo un conjunto de diferencias entre los sistemas sociales y simbólicos en los que están insertadas. Los más expuestos a la falacia de los «falsos amigos» son obviamente los británicos, porque aparentemente hablan la misma lengua, pero también porque a menudo han aprendido su sociología en manuales, compilaciones y libros norteamericanos, por lo que no tienen mucho que oponer a semejante invasión conceptual, salvo una vigilancia epistemológica extrema. (En efecto, existen centros de fuerte resistencia a la hegemonía estadounidense, por ejemplo, en el caso de los estudios étnicos en torno a la revista *Ethnic and Racial Studies*, dirigida por Martin Bulmer, y en torno al grupo de investigación de Robert Miles sobre racismo y migración de la Universidad de Glasgow. Pero estos ejemplos alternativos de las iniciativas de tener plenamente en cuenta las especificidades del orden etnorracial británico también se definen necesariamente por su oposición a conceptos norteamericanos y sus derivados británicos). De ello resulta que Gran Bretaña está estructuralmente predispuesta a actuar como el caballo de Troya dentro del cual los conceptos del sentido común de los especialistas norteamericanos se introducen en el campo intelectual europeo (con los asuntos intelectuales pasa lo mismo que con los de la política económica y social, y últimamente también con la política penal). Donde las actividades de fundaciones conservadoras y de intelectuales mercenarios están establecidas desde hace más tiempo y son más apoyadas y eficaces es en Inglaterra. Prueba de ello es la difusión allí del mito de la «clase inferior» como efecto de las intervenciones mediáticas de alto perfil de Charles Murray, experto del Manhattan Institute y gurú intelectual de la derecha libertaria en Estados Unidos, mientras que su compañero Lawrence Mead planteó el tema de la «dependencia» de los desposeídos de la ayuda social, a la que Tony Blair propuso reducir drásticamente para «liberar» a los pobres de la «picota» de la asistencia, como ya lo hizo Clinton con sus primos norteamericanos en verano de 1996.

41. Véase sobre todo Robert Erickson y John Goldthorpe, *The Constant Flux: A Study of Mobility in Industrial Societies* (Oxford, Clarendon Press, 1992); Erik Olin Wright llega exactamente al mismo resultado con una conceptualización y metodología muy diferentes en *Class Counts: Comparative Studies in Class Inequality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997). Sobre los determinantes políticos de la escala de las desigualdades en Estados Unidos y su aumento en las últimas dos décadas véase Claude Fischer *et al.*, *Inequality by Design: Cracking the Bell Curve Myth* (Princeton, Princeton University Press, 1996).

42. En una obra fundamental para hacerse plenamente cargo del peso del inconsciente histórico que sobrevive de forma más o menos irreconocible y reprimida en la problemática científica de un país y de la gravedad histórica que da al imperialismo intelectual norteamericano su extraordinaria fuerza para imponerse, Dorothy Ross muestra cómo las ciencias sociales norteamericanas (económicas, sociología, politología y psicología) se construyeron desde el principio sobre dos dogmas constitutivos de la doxa nacional: «el individualismo metafísico» y la idea de una oposición diametral entre el dinamismo y la elasticidad del «nuevo» orden norteamericano, por un lado, y el estancamiento y la rigidez de las «viejas» formaciones sociales europeas, por el otro (Dorothy Ross, *The Origins of American Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991). Se pueden encontrar retraducciones directas de estos dos dogmas fundadores en el lenguaje ostensiblemente purificado de la «gran» teoría sociológica, del primero de ellos en el intento canónico de Talcott Parsons de elaborar una «teoría voluntarista de la acción» y, más recientemente, en la renovada popularidad de la así llamada «Teoría de la elección racional», y en cuanto al segundo dogma, en la «teoría de la modernización» que predominó en los estudios del cambio social durante tres décadas después de la Segunda Guerra Mundial y que recientemente ha experimentado un retorno inesperado en los estudios postsoviéticos.